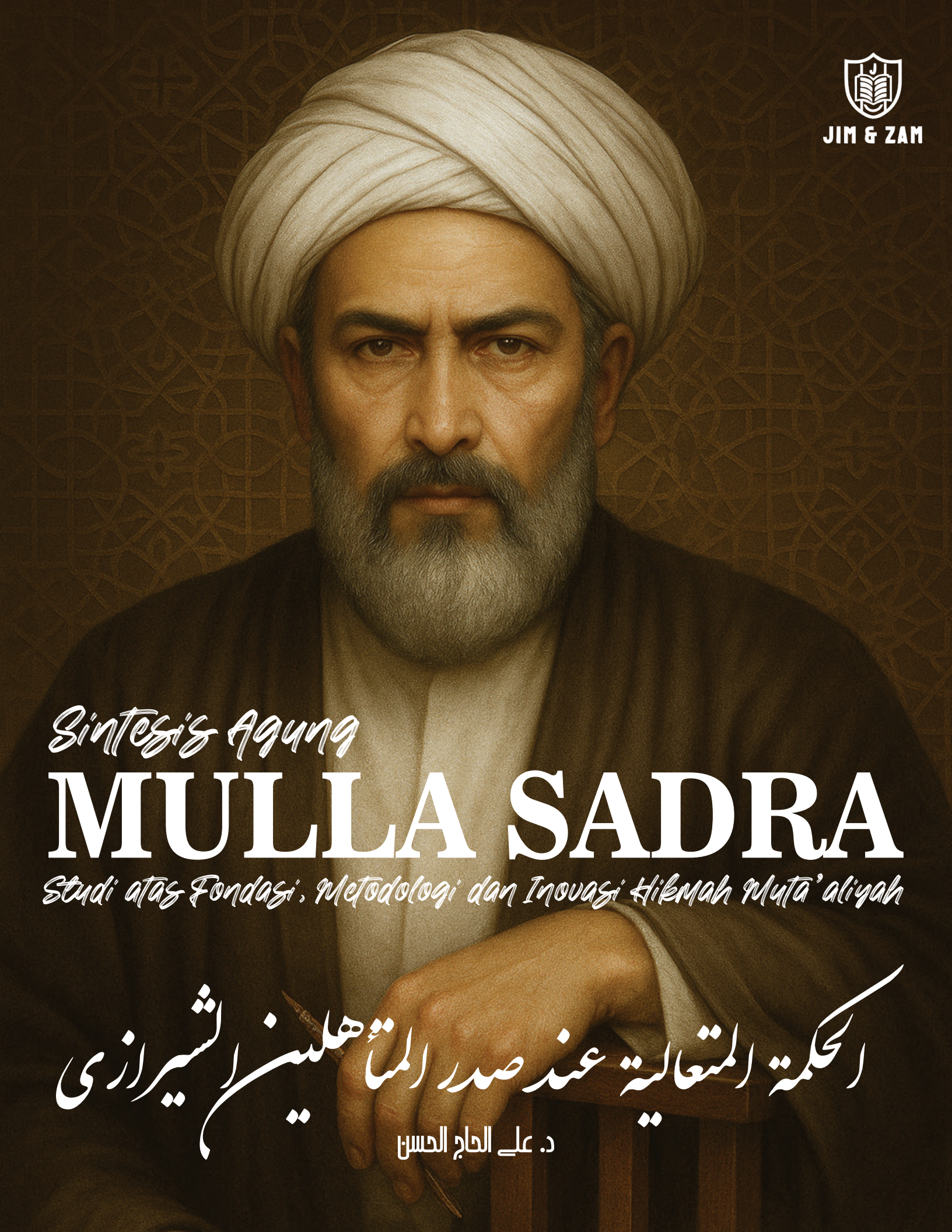

JIM & ZAM

Sintesis Agung

MULLA SADRA

Studi atas Fondasi, Metodologi dan Inovasi Hikmah Muta'aliyah

الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي

د. علي الحاج الحسن

Sintesis Agung Mulla Sadra

Studi Atas Fondasi, Metodologi dan Inovasi Hikmah Muta'aliyah

(TerjemahLengkap Kitab Al-Hikmat al-Muta'aliyah 'Inda Shadr Al-Muta'alihin Al-Syirazi)

Oleh Dr. Ali Al-Haj Al-Hasan

JIM & ZAM

Sistesis Agung Mulla Sadra
Studi Atas Fondasi, Metodologi, dan Inovasi Hikmah Muta'aliyah
@Dr. Ali Al-Haj Al-Hasan

Judul Asli	:	Al-Hikmah Al-Muta'aliyah 'Inda Shadr Al-Muta'aliyah Al-Syirazi
Penulis	:	Dr. Ali Al-Haj Al-Hasan
Alih Bahasa	:	Udin Juhrodin
Tata Letak	:	Udin Juhrodin
Desain Cover	:	Jim-Zam
ISBN	:	-
Edisi Terbitan	:	Agustus 2025
Penerbit	:	Jim-Zam
Alamat Penerbit	:	Perum Griya Sampurna Blok E-136 Desa Sukadana Kecamatan Cimanggung Kabupaten Sumedang Provinsi Jawa Barat Indonesia

Disedekahkan Untuk:

Para Pecinta Ilmu dan Pengetahuan

PENGANTAR

Memasuki Samudra Hikmah
Sebuah Peta Menuju Sintesis Agung Mulla Sadra

Di hadapan pembaca kini terhampar sebuah karya monumental yang membedah salah satu puncak tertinggi dalam tradisi intelektual Islam: *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* (Filsafat Transenden) yang digagas oleh Sadr al-Muta'allihin Muhammad bin Ibrahim Qawami al-Syirazi, yang lebih dikenal dengan nama Mulla Sadra. Buku berjudul asli *Al-Hikmah al-Muta'aliyah 'inda Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi* karya Dr. Ali al-Haj al-Hasan ini, yang kami terjemahkan dengan judul **"Sintesis Agung Mulla Sadra: Studi atas Fondasi, Metodologi, dan Inovasi Hikmah Muta'aliyah"**, adalah sebuah lentera yang menerangi samudra pemikiran Sadrian yang luas dan dalam. Ia bukan sekadar rangkuman, melainkan sebuah studi analitis yang kritis, sistematis, dan mendalam, yang berfungsi sebagai peta navigasi bagi para sarjana, mahasiswa, dan peminat serius filsafat, teologi, dan tasawuf.

Tujuan dari kata pengantar yang ekstensif ini adalah untuk membekali pembaca dengan empat pilar pemahaman sebelum menyelami isi buku. Pertama, kita akan melukiskan profil Sadr al-Muta'allihin, sang arsitek agung dari bangunan filsafat ini, untuk memahami denyut nadi zaman dan perjalanan intelektual yang melahirkannya. Kedua, kita akan mencoba mengenali profil intelektual penulis buku ini, Dr. Ali al-Haj al-Hasan, untuk mengapresiasi pendekatan kritis dan metodologi yang ia gunakan. Ketiga, kita akan memetakan isi buku ini secara garis besar, agar pembaca dapat melihat struktur argumen dan alur pembahasan yang koheren. Keempat, dan yang terpenting, kita akan menguraikan mengapa buku ini memiliki urgensi dan relevansi yang luar biasa untuk dibaca, terutama dalam konteks wacana intelektual di Indonesia saat ini.

1. Sang Arsitek Filsafat Transenden: Profil Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi (Mulla Sadra)

Untuk memahami Hikmah Muta'aliyah, kita harus terlebih dahulu memahami sang *hakim* itu sendiri. Mulla Sadra (979-1050 H / 1571-1640 M) bukanlah sekadar nama dalam katalog sejarah filsafat; ia adalah sebuah titik kulminasi, seorang mujtahid intelektual yang melakukan sintesis paling berani dan komprehensif dalam sejarah pemikiran Islam. Hidupnya, pemikirannya, dan metodenya adalah cerminan dari sebuah perjalanan transformatif yang melintasi berbagai disiplin ilmu—dari logika Aristotelian yang kering hingga penyingkapan mistis yang paling subtil.

Latar Sejarah dan Pendidikan Awal: Benih-benih Sintesis

Mulla Sadra lahir di Shiraz, Persia, pada masa puncak kejayaan Dinasti Safawi. Era ini bukan sekadar periode kekuasaan politik, melainkan sebuah zaman kebangkitan intelektual dan spiritual, di mana mazhab Syi'ah Dua Belas Imam menjadi ideologi resmi negara. Iklim ini menciptakan lingkungan yang subur bagi berkembangnya teologi, filsafat, dan 'irfan tingkat lanjut. Ayahnya, Ibrahim bin Yahya al-Qawami, adalah seorang wazir yang saleh dan berpengaruh, yang memastikan putranya mendapatkan pendidikan terbaik sejak dini. Latar belakang ini memberinya dua keistimewaan: akses ke sumber-sumber keilmuan terbaik dan kebebasan finansial untuk mendedikasikan hidupnya sepenuhnya pada pencarian pengetahuan.

Perjalanan intelektualnya yang sesungguhnya dimulai ketika ia hijrah ke Isfahan, ibu kota Safawi yang pada saat itu telah menjadi pusat gravitasi keilmuan dunia Islam. Di kota inilah, benih-benih sintesisnya

mulai ditanam. Ia berguru pada dua raksasa intelektual zaman itu yang merepresentasikan dua kutub tradisi keilmuan:

1. Mirdamad (w. 1040 H): Seorang master filsafat Peripatetik (Mashsha'i) yang juga memiliki kecenderungan Iluminasionis (Ishraqi). Dari Mirdamad, Sadra menyerap ketajaman logika Aristotelian, presisi argumentasi demonstratif (*burhan*), dan disiplin rasional yang ketat. Mirdamad adalah pewaris tradisi Ibnu Sina yang paling cemerlang, dan melalui dialah Sadra menguasai fondasi filsafat rasional.
2. Syaikh Baha'uddin al-'Amili (Syaikh Baha'i) (w. 1031 H): Seorang polymath yang menguasai ilmu-ilmu transmisi (*'ulum naqliyyah*) seperti tafsir, hadis, dan fikih, sekaligus seorang sufi dan matematikawan ulung. Dari Syaikh Baha'i, Sadra memperoleh pemahaman mendalam tentang teks-teks suci (Al-Qur'an dan hadis Ahlul Bait) dan dimensi spiritual-praktis dari ajaran Islam.

Pendidikan di bawah dua guru dengan orientasi yang berbeda ini—satu fokus pada nalar filosofis, yang lain pada wahyu dan spiritualitas—menjadi fondasi awal bagi proyek sintesisnya di kemudian hari. Ia tidak hanya mempelajari, tetapi hidup dalam tegangan kreatif antara akal dan wahyu, antara filsafat dan gnosis.

Fase Pengasingan Spiritual: Titik Balik Menuju Hikmah Muta'aliyah

Setelah menyelesaikan studinya di Isfahan dan menguasai berbagai ilmu lahiriah, Mulla Sadra mengalami krisis intelektual dan spiritual. Ia merasa tidak puas dengan pengetahuan yang hanya bersandar pada perdebatan rasional dan kutipan teks. Ia merasakan kekosongan yang tidak dapat diisi oleh silogisme-silogisme logis semata. Sebagaimana ia tuliskan, ia merasa telah menyia-nyiakan sebagian umurnya dalam "perdebatan kaum filsuf gadungan dan teolog." Kekecewaan terhadap kemandulan intelektualisme zamannya dan persekusi dari kaum fukaha formalis yang menuduhnya bid'ah, mendorongnya untuk mengambil langkah radikal: mengasingkan diri (*'uzlah*).

Selama kurang lebih lima belas tahun, ia menyepi di sebuah desa terpencil bernama Kahak, dekat kota Qom. Periode ini bukanlah pelarian, melainkan sebuah retret spiritual dan intelektual yang paling produktif. Di Kahak, ia mempraktikkan *riyadhah* (latihan spiritual) dan *mujahadah* (perjuangan batin) yang intens. Di sinilah terjadi titik balik dalam hidupnya. Pengetahuan yang tadinya ia peroleh melalui argumen (*burhan*) kini ia alami secara langsung melalui penyaksian batin (*syuhud*) dan penyingkapan spiritual (*mukasyafah*).

Dalam pengantarnya untuk *magnum opus*-nya, *Al-Asfar al-Arba'ah*, ia melukiskan periode ini dengan indah: "*... Jiwaku tersulut karena lamanya mujahadah... maka tercurahlah padanya cahaya-cahaya alam malakut... dan tersingkaplah bagiku rahasia-rahasia yang belum pernah aku ketahui sebelumnya... Bahkan, semua yang sebelumnya kuketahui melalui burhan, kini kusaksikan dengan tambahan-tambahan lain melalui syuhud dan 'iyan (penglihatan batin)...*"

Periode Kahak adalah "rahim" yang melahirkan Hikmah Muta'aliyah. Di sinilah terjadi pernikahan agung antara nalar demonstratif (*burhan*), intuisi gnostik (*'irfan*), dan teks suci Al-Qur'an. Ia tidak lagi melihat ketiganya sebagai jalan yang terpisah, tetapi sebagai tiga saksi yang saling menguatkan atas satu Hakikat yang sama. Filsafat baginya tidak lagi menjadi sekadar latihan mental, tetapi sebuah jalan spiritual untuk mentransformasi wujud sang filsuf itu sendiri.

Sintesis Agung: Empat Sungai Menuju Satu Samudra

Setelah periode pengasingan, Mulla Sadra kembali ke Shiraz dan mulai mengajar serta menulis. Di sinilah ia menuangkan hasil-hasil kontemplasinya dalam sebuah sistem filsafat yang baru dan komprehensif, Hikmah Muta'aliyah. Keagungan sistem ini terletak pada kemampuannya untuk menyatukan empat sungai besar pemikiran Islam menjadi satu samudra yang utuh dan koheren:

1. Filsafat Peripatetik (Mashsha'i): Tradisi rasional Aristotelian yang diwariskan melalui al-Farabi dan Ibnu Sina. Sadra mengambil kerangka logis dan presisi argumentatifnya, namun ia merombak fondasi metafisikanya.
2. Filsafat Iluminasi (Ishraqi): Tradisi mistis-filosofis Syihabuddin Suhrawardi yang menekankan intuisi, penyaksian, dan realitas "cahaya". Sadra mengadopsi epistemologi intuitifnya tetapi mengganti prinsip sentral "cahaya" (*nur*) dengan "wujud" (*wujud*).
3. Gnosis atau 'Irfan: Tradisi tasawuf teoretis, terutama dari mazhab Ibnu 'Arabi, yang berpusat pada doktrin *Wahdat al-Wujud* (Kesatuan Wujud). Sadra memberikan fondasi rasional-demonstratif yang kokoh bagi doktrin-doktrin 'irfan yang sebelumnya sering dianggap berada di luar jangkauan nalar.

4. Wahyu (Al-Qur'an dan Hadis): Teks-teks suci Islam, terutama tafsir filosofis dan mistis atas Al-Qur'an dan hadis-hadis dari Ahlul Bait. Bagi Sadra, Al-Qur'an bukanlah sekadar sumber dalil, melainkan sumber hakikat tertinggi yang kebenarannya dapat diverifikasi melalui *burhan* dan *syuhud*.

Dengan menyatukan keempat aliran ini, Mulla Sadra berhasil menyelesaikan banyak dikotomi dan pertentangan yang telah lama menghantui pemikiran Islam: antara akal dan wahyu, filsafat dan tasawuf, iman dan nalar, syariat dan hakikat. Ia menunjukkan bahwa semuanya adalah jalan yang berbeda menuju puncak gunung yang sama. Warisannya tidak hanya berupa karya-karya monumental seperti *Al-Asfar al-Arba'ah* (Empat Perjalanan), *Al-Syawahid al-Rububiyyah*, dan *Al-Hikmah al-'Arsyiyyah*, tetapi sebuah tradisi filsafat yang hidup dan terus mendominasi seminari-seminari keilmuan Syi'ah hingga hari ini, menjadikannya salah satu filsuf terpenting dan paling orisinal dalam seluruh sejarah filsafat.

2. Sang Peneliti Kritis: Profil Intelektual Dr. Ali al-Haj al-Hasan

Berbeda dengan Mulla Sadra yang riwayat hidupnya terdokumentasi dengan baik, informasi biografis personal mengenai penulis buku ini, Dr. Ali al-Haj al-Hasan, sangat terbatas dalam naskah yang ada. Namun, sebuah karya tulis adalah cerminan paling jujur dari profil intelektual penulisnya. Melalui struktur, metodologi, dan kedalaman analisis dalam buku ini, kita dapat merekonstruksi profil Dr. Ali al-Haj al-Hasan bukan sebagai pribadi, melainkan sebagai seorang sarjana yang kritis, teliti, dan memiliki penguasaan mendalam atas subjek yang ia kaji. Ia bukanlah sekadar seorang penyadur atau perangkum, melainkan seorang peneliti sejati yang mendekati pemikiran Mulla Sadra dengan seperangkat pertanyaan akademis yang tajam.

Metodologi Penelitian yang Terstruktur

Hal pertama yang menonjol dari karya Dr. Ali adalah pendekatannya yang sangat metodologis. Sebelum memasuki isi pemikiran Sadra, ia terlebih dahulu mendedikasikan bagian awal bukunya untuk mengklarifikasi perangkat konseptual yang akan ia gunakan, yaitu definisi dari "metodologi ilmiah" (*al-manhaj al-'ilmi*) dan "struktur epistemik" (*al-haikaliyyah al-ma'rifiyyah*). Langkah ini menunjukkan ciri seorang peneliti modern yang sadar akan pentingnya kerangka kerja teoretis. Ia tidak langsung "bercerita" tentang Mulla Sadra, tetapi mempersiapkan landasan bagi pembaca untuk memahami *bagaimana* pemikiran Sadra akan dianalisis.

Pendekatannya adalah analitis-komparatif. Ia tidak menyajikan pemikiran Sadra dalam ruang hampa, melainkan secara konsisten menempatkannya dalam dialog dengan mazhab-mazhab pemikiran yang mendahuluinya—Peripatetik, Iluminasi, Kalam, dan 'Irfan. Dengan melakukan ini, ia berhasil menunjukkan dua hal sekaligus: (1) sejauh mana Sadra berhutang budi pada tradisi sebelumnya, dan (2) di titik mana Sadra melakukan lompatan inovatif yang membedakannya dari tradisi tersebut.

Posisi Kritis dan Pertanyaan-pertanyaan Fundamental

Dr. Ali tidak mendekati Mulla Sadra dengan pemujaan buta. Sebaliknya, ia berangkat dari serangkaian pertanyaan penelitian yang fundamental dan kritis, yang menjadi tulang punggung seluruh argumen dalam bukunya. Pertanyaan-pertanyaan ini—seperti yang ia paparkan dalam pendahuluan—adalah:

1. Sejauh mana Sadra dipengaruhi oleh mazhab-mazhab sebelumnya?
2. Apakah Sadra memiliki metode filosofis yang khas?
3. Apakah sistem filsafatnya orisinal atau sekadar eklektik?
4. Di manakah letak inovasi-inovasi konkretnya?

Pertanyaan-pertanyaan ini bukanlah pertanyaan seorang murid yang pasif, melainkan pertanyaan seorang sejarawan pemikiran yang ingin membedah, menganalisis, dan mengevaluasi. Ia secara jujur mengangkat perdebatan yang ada di kalangan para sarjana mengenai orisinalitas Sadra—sebuah tuduhan eklektisisme yang sering dilontarkan oleh para pengkritiknya. Dengan menjadikan perdebatan ini sebagai titik tolak, Dr. Ali menunjukkan bahwa karyanya bertujuan untuk memberikan jawaban akademis yang berdasar atas perdebatan tersebut.

Kontribusi sebagai Pemandu Akademis

Melalui karya ini, Dr. Ali memposisikan dirinya sebagai seorang pemandu akademis (*academic guide*) yang brilian. Ia menyadari sepenuhnya bahwa karya-karya orisinal Mulla Sadra, terutama *Al-Asfar*, sangatlah padat,

kompleks, dan seringkali tidak sistematis, sehingga sulit diakses oleh pembaca yang belum terlatih. Buku ini lahir dari kesadaran akan "kebutuhan mendesak di ranah intelektual" akan sebuah studi yang sistematis dan jelas.

Kontribusi utamanya adalah kemampuannya untuk menyuling dan menstrukturkan lautan pemikiran Sadra ke dalam sebuah kerangka yang jernih dan logis: **Fondasi, Metodologi, dan Inovasi**. Kerangka ini memungkinkan pembaca untuk memahami arsitektur pemikiran Sadra secara utuh—dari mana ia berangkat (sumber-sumbernya), bagaimana ia membangun (metodenya), dan apa yang ia hasilkan (inovasinya). Ia berhasil mentransformasikan materi yang sangat kompleks menjadi sebuah narasi intelektual yang dapat diikuti alurnya.

Sebagai seorang peneliti, Dr. Ali juga menunjukkan penguasaan yang luas tidak hanya atas karya-karya Sadra, tetapi juga atas literatur primer dari berbagai mazhab filsafat Islam serta literatur sekunder dari para peneliti modern seperti Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, dan Syahid Muthahhari. Ia menempatkan analisisnya dalam sebuah dialog ilmiah yang berkelanjutan, menunjukkan bahwa karyanya adalah sebuah kontribusi serius dalam wacana studi Sadrian kontemporer. Pada akhirnya, melalui buku ini, Dr. Ali al-Haj al-Hasan membuktikan dirinya sebagai seorang sarjana yang cermat, kritis, dan seorang pedagog yang ulung, yang berhasil menyajikan salah satu filsuf paling sulit dalam Islam dengan cara yang paling jelas dan paling mencerahkan.

3. Peta Pemikiran: Ikhtisar Isi Buku

Buku "Sintesis Agung Mulla Sadra" ini terstruktur secara logis dan sistematis untuk memandu pembaca langkah demi langkah memasuki bangunan pemikiran Hikmah Muta'aliyah. Alur pembahasannya dapat dipetakan ke dalam tiga bagian besar, sesuai dengan subjudulnya: menelusuri fondasi dan sumber-sumbernya, membedah metodologinya yang unik, dan akhirnya memaparkan puncak-puncak inovasinya yang revolusioner.

Bagian Pertama: Fondasi dan Akar Pemikiran (Bab I-II)

Buku ini tidak langsung terjun ke dalam abstraksi metafisika, melainkan dimulai dengan meletakkan konteks historis dan intelektual yang kokoh.

- Bab I: Biografi Sadr al-Muta'allihin, mengisahkan perjalanan hidup sang filsuf, dari masa pendidikannya di Shiraz dan Isfahan, periode pengasingan spiritualnya yang transformatif di Kahak, hingga masa kematangannya sebagai seorang guru dan penulis. Bab ini juga memperkenalkan pembaca pada iklim intelektual Mazhab Shiraz yang kaya, yang menjadi tanah persemaian awal bagi pemikiran Sadra. Bagian ini penting untuk memahami bagaimana pengalaman hidup seorang filsuf—termasuk penderitaan dan persekusi yang ia alami—turut membentuk corak filsafatnya.
- Bab II: Sumber-sumber Pemikiran Sadrian, adalah bab yang krusial untuk memahami aspek "sintesis" dari pemikiran Sadra. Dr. Ali secara cermat menelusuri satu per satu sungai pemikiran yang bermuara pada samudra Hikmah Muta'aliyah. Ia menganalisis pengaruh dari: (1) Al-Qur'an dan Hadis, sebagai sumber tertinggi dan kerangka utama; (2) Hikmah Yunani Kuno, terutama Plato dan Aristoteles (sebagaimana dipahami melalui tradisi Islam); (3) Teologi Skolastik Islam (Kalam), yang menjadi lawan dialog sekaligus sumber masalah yang ingin dipecahkannya; (4) Filsafat Peripatetik, sebagai kerangka rasional yang ia adopsi sekaligus ia kritik; (5) Filsafat Iluminasi, sebagai sumber epistemologi intuitif; dan (6) 'Irfan Islam, terutama mazhab Ibnu 'Arabi, sebagai sumber doktrin-doktrin metafisika utamanya.

Bagian Kedua: Jantung Metodologi (Bab III-IV)

Setelah memaparkan sumber-sumbernya, buku ini beralih ke pertanyaan sentral: bagaimana Mulla Sadra meramu semua sumber tersebut menjadi sebuah sistem yang koheren? Bagian ini adalah inti dari argumen penulis mengenai keunikan metode Sadra.

- Bab III: Metodologi Sadr al-Muta'allihin, membahas secara langsung perdebatan mengenai orisinalitas filsafat Sadra. Penulis mengevaluasi berbagai pandangan yang menganggap metode Sadra sebagai (1) Sintetis, (2) Iluminasionis, (3) Unggul secara Linguistik, atau (4) Unggul karena Hasil-hasilnya. Setelah mengkritik keterbatasan dari masing-masing pandangan, penulis mengajukan tesisnya sendiri: bahwa

metode Sadra paling tepat dipahami sebagai Metodologi Multi-Keilmuan (Interdisciplinary). Ini adalah pendekatan yang memandang satu hakikat dari berbagai sudut pandang—rasional, tekstual, dan intuitif—untuk mendapatkan pemahaman yang holistik.

- Bab IV: Sistem Epistemik Sadr al-Muta'allihin, menguraikan arsitektur dari Hikmah Muta'aliyah sebagai sebuah sistem. Bab ini mendefinisikan apa itu "hikmah" dan "muta'aliyah", kemudian membandingkan sistem Sadra dengan sistem-sistem epistemik lainnya (Peripatetik, Iluminasi, 'Irfan, dan Kalam) untuk menyoroti perbedaan dan keunggulannya. Di sini juga dibahas hubungan antara *magnum opus* Sadra, *Al-Asfar al-Arba'ah*, dengan keseluruhan sistem Hikmah Muta'aliyah, menafsirkannya bukan sekadar sebagai empat kitab, melainkan sebagai empat "perjalanan" intelektual-spiritual.

Bagian Ketiga: Puncak-puncak Inovasi (Bab V)

Bagian terakhir ini adalah puncak dari seluruh pembahasan, di mana penulis memaparkan buah-buah pemikiran Sadra yang paling orisinal dan revolusioner. Bab ini menjadi bukti konkret atas klaim-klaim yang dibangun di bab-bab sebelumnya mengenai keunikan dan kejeniusan Sadra.

- Bab V: Inovasi-inovasi Sadr al-Muta'allihin, mendefinisikan terlebih dahulu apa yang dimaksud dengan "inovasi" dalam filsafat, sebelum kemudian merinci satu per satu gagasan terobosan Mulla Sadra. Penulis mengidentifikasi dan membahas secara mendalam beberapa inovasi kunci, di antaranya:
  1. Fundamentalisme Eksistensi (*Ashalat al-Wujud*): Doktrin inti bahwa realitas fundamental adalah wujud, bukan esensi.
  2. Gerak Substansial (*al-Harakah al-Jawhariyyah*): Teori bahwa perubahan tidak hanya terjadi pada aksiden, tetapi juga pada inti substansi segala sesuatu.
  3. Kesatuan Intelek dan Objek Intelek (*Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*): Teori epistemologis bahwa dalam proses mengetahui, subjek yang mengetahui menyatu dengan objek yang diketahui.
  4. Jiwa Bersifat Jasmaniah dalam Kemunculannya dan Rohaniah dalam Keabadiannya: Sintesis unik antara pandangan Aristotelian dan Platonis tentang jiwa.
  5. Dan berbagai inovasi lainnya seperti pembuktian Idea-idea Platonis, kaidah "Yang Sederhana dalam Realitas adalah Segala Sesuatu," dan solusi orisinalnya atas masalah Kebangkitan Jasmani.

Dengan struktur yang runut ini, buku ini tidak hanya menyajikan informasi, tetapi membangun pemahaman. Ia membawa pembaca dalam sebuah perjalanan intelektual yang mereplikasi perjalanan Sadra sendiri: dari akar-akar tradisi, melalui proses metodologis yang unik, hingga mencapai puncak-puncak pencerahan filosofis.

4. Urgensi dan Relevansi: Mengapa Buku Ini Penting Dibaca?

Di tengah lautan literatur tentang filsafat Islam, apa yang membuat buku ini menonjol dan mendesak untuk dibaca, terutama oleh audiens di Indonesia? Jawabannya terletak pada kemampuannya untuk menjawab beberapa kebutuhan krusial dalam lanskap intelektual kita saat ini.

Menjembatani Jurang antara Teks Klasik dan Pembaca Modern

Karya-karya Mulla Sadra, khususnya *Al-Asfar*, terkenal sangat sulit. Bahasanya padat, argumennya berlapis-lapis, dan alurnya seringkali tidak linear. Hal ini menciptakan jurang yang lebar antara kekayaan pemikirannya dan kemampuan pembaca modern untuk mengaksesnya secara langsung. Buku Dr. Ali al-Haj al-Hasan ini berfungsi sebagai jembatan yang kokoh di atas jurang tersebut. Ia menyajikan pemikiran Sadra yang kompleks dengan bahasa yang jernih, struktur yang logis, dan analisis yang sistematis. Bagi mahasiswa pascasarjana, dosen, peneliti, atau siapa pun yang ingin memahami Mulla Sadra secara serius tanpa harus langsung bergulat dengan teks aslinya yang berat, buku ini adalah titik masuk yang ideal dan tak ternilai.

Menawarkan Model Sintesis Intelektual bagi Indonesia

Tradisi intelektual Islam di Indonesia, sebagaimana di belahan dunia Muslim lainnya, seringkali mengalami fragmentasi. Disiplin ilmu seperti *Kalam* (teologi rasional), *Tasawuf* (spiritualitas), dan *Falsafah* (filsafat) seringkali berjalan di jalurnya masing-masing, bahkan tidak jarang saling bertentangan. Kajian Al-Qur'an dan Hadis pun terkadang terpisah dari diskursus rasional dan spiritual.

Hikmah Muta'aliyah Mulla Sadra menawarkan sebuah model sintesis yang luar biasa kuat dan relevan untuk konteks ini. Sadra menunjukkan bahwa adalah mungkin, bahkan niscaya, untuk menjadi seorang filsuf yang rasional, seorang gnostik yang intuitif, dan seorang mufasir yang setia pada wahyu, semuanya dalam satu tarikan napas intelektual. Ia mendemonstrasikan bagaimana nalar demonstratif dapat memperkokoh keyakinan iman, dan bagaimana pengalaman spiritual dapat memberikan kedalaman pada pemahaman filosofis. Buku ini, dengan membedah secara rinci *bagaimana* Sadra melakukan sintesis tersebut, memberikan cetak biru metodologis yang dapat menginspirasi upaya-upaya serupa di Indonesia untuk menciptakan wacana keislaman yang lebih holistik, integratif, dan mendalam.

Menjawab Tantangan Zaman: Dialog antara Rasionalitas, Spiritualitas, dan Sains

Dunia modern dihadapkan pada tantangan besar untuk mendamaikan klaim-klaim kebenaran dari sains, filsafat (rasionalitas), dan spiritualitas. Seringkali ketiganya dilihat sebagai entitas yang saling menegasikan. Filsafat Mulla Sadra, yang berpusat pada realitas Wujud, menawarkan kerangka metafisika yang mampu mengintegrasikan berbagai level realitas tanpa harus mereduksinya. Teorinya tentang gerak substansial, misalnya, dapat dibaca sebagai sebuah filsafat proses yang memiliki titik temu menarik dengan pandangan dunia yang dinamis dari sains modern. Kemampuannya untuk menyatukan *burhan* (bukti rasional) dan *'irfan* (pengalaman batin) memberikan perspektif yang kaya bagi dialog kontemporer antara sains dan spiritualitas. Buku ini, dengan menjelaskan inovasi-inovasi Sadra, membuka pintu bagi pembaca untuk melihat relevansi pemikiran abad ke-17 ini dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan abad ke-21.

Mengisi Kekosongan dalam Literatur Filsafat Islam di Indonesia

Meskipun nama Mulla Sadra sudah cukup dikenal di kalangan akademisi Indonesia, studi yang komprehensif, mendalam, dan sistematis mengenai *keseluruhan sistem pemikirannya* dalam bahasa Indonesia masih tergolong langka. Banyak karya yang tersedia cenderung membahas aspek-aspek parsial dari pemikirannya atau hanya menyajikannya sebagai bagian dari sejarah filsafat Islam secara umum. Buku ini mengisi kekosongan tersebut dengan menawarkan sebuah studi yang utuh dan terfokus. Ia tidak hanya membahas "apa" yang dipikirkan Sadra, tetapi juga "bagaimana" ia berpikir (metodologinya) dan "mengapa" pemikirannya menjadi begitu penting dan revolusioner (inovasinya).

Pada akhirnya, menerjemahkan dan menyajikan karya ini ke hadapan publik Indonesia adalah sebuah upaya untuk membuka jendela menuju salah satu lanskap intelektual yang paling subur dalam peradaban Islam. Ini adalah undangan untuk tidak hanya sekadar mengetahui Mulla Sadra, tetapi untuk berpikir *bersama* Mulla Sadra. Buku Dr. Ali al-Haj al-Hasan adalah panduan terbaik untuk memulai perjalanan tersebut. Selamat memasuki samudra hikmah yang tak bertepi.

DAFTAR ISI

PENGANTAR — v
DAFTAR ISI — xi

PENDAHULUAN — 1
- Metodologi Ilmiah dan Struktur Epistemik — 2

BAB I: BIOGRAFI SADR AL-MUTA'ALLIHIN — 4
- Riwayat Hidup Sadr al-Muta'allihin — 5
- Pandangan Para Peneliti tentang Dirinya — 6
- Mazhab Shiraz dan Kedudukan Ilmiahnya — 7
- Tahapan Perkembangan Keilmuan Sadr al-Muta'allihin — 10
- Tahapan-tahapan Kehidupan Intelektual Sadr al-Muta'allihin — 11
- Karya-karya Sadr al-Muta'allihin — 13

BAB II: SUMBER-SUMBER PEMIKIRAN SADRIAN — 16
- Al-Qur'an al-Karim dan Hadis Para Maksum (a.s.) — 17
- Hikmah Yunani Kuno — 20
- Teologi Skolastik Islam (*'Ilm al-Kalam*) — 23
- Hikmah Peripatetik (*al-Hikmah al-Mashsha'iyyah*) — 24
- Hikmah Iluminasi (*al-Hikmah al-Ishraqiyyah*) — 26
- Gnostisisme Islam (*al-'Irfan al-Islami*) — 28

BAB III: METODOLOGI SADR AL-MUTA'ALLIHIN DALAM HIKMAH MUTA'ALIYAH — 32
- Kritik terhadap Metodologi Sadr al-Muta'allihin — 37
- Berbagai Pandangan tentang Metodologi Sadr al-Muta'allihin — 38
- Evaluasi terhadap Metodologi-metodologi Terdahulu — 46
- Metodologi Multi-Keilmuan (*at-Ta'addudiyyah al-'Ulumiyyah*) — 47

BAB IV: SISTEM EPISTEMIK SADR AL-MUTA'ALLIHIN — 50
- Sistem Epistemik Peripatetik — 52
- Sistem Epistemik Iluminasionis — 60
- Sistem Epistemik Gnostik (*al-Nizham al-Ma'rifi al-'Irfani*) — 65

- Sistem Epistemik *'Ilm al-Kalam* — 67
- Sistem Epistemik Hikmah Muta'aliyah — 70
- Para Pengkritik Sadr al-Muta'allihin — 79

BAB V: INOVASI-INOVASI SADR AL-MUTA'ALLIHIN — 84
- Makna Inovasi dalam Filsafat Sadr al-Muta'allihin — 86
- Inovasi-inovasi Utama:
  - Fundamentalisme Eksistensi (*Ashalat al-Wujud*) — 89
  - Gerak Substansial (*al-Harakah al-Jawhariyyah*) — 103
  - Kesatuan Intelek dan Objek Intelek (*Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*) — 113
  - Jiwa Bersifat Jasmaniah dalam Kemunculannya dan Rohaniah dalam Keabadiannya — 122
  - Yang Sederhana dalam Realitas adalah Segala Sesuatu (*Basith al-Haqiqah Kull al-Asyya'*) — 126
  - Idea-idea Platonis (*al-Mutsul al-Aflathuniyyah*) — 131
  - Ilmu Partikular Wajib al-Wujud tentang Benda-benda Sebelum Keberadaannya — 137
  - Kebangkitan Jasmani (*al-Ma'ad al-Jismani*) — 141

KESIMPULAN — 152
DAFTAR PUSTAKA — 156

PENDAHULUAN

Hikmah Muta'aliyah Sadrian telah menjadi tonggak penting (monumen) dalam perjalanan pemikiran filsafat Islam, bermula sejak abad ke-11 Hijriah hingga hari ini. Mazhab ini berhasil mendominasi seluruh diskursus intelektual kita, melahirkan corak pandangan, teori, serta pengikut yang khas, dan pada gilirannya menciptakan sebuah transformasi fundamental pada level keyakinan [akidah] kita. Hikmah Muta'aliyah adalah sebuah sistem epistemik yang bertujuan untuk membangun titik temu antara keyakinan-keyakinan syariat (*Shar'i*) dan metode argumentasi rasional (*'aqli*). Tidak diragukan lagi, dampak-dampak yang dilahirkannya hingga saat ini menunjukkan keberhasilan yang signifikan dan agung yang telah diraihnya, seraya membuktikan kemampuannya dalam mencapai tujuan primordial kelahirannya.

Mengingat bahwa Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi adalah seorang filsuf sintetis yang komprehensif, ia berhasil menghimpun berbagai metode keilmuan yang lazim pada masanya ke dalam filsafat Muta'aliyah-nya. Oleh karena itu, penelitian terhadap mazhab barunya ini dilingkupi oleh sejumlah kesulitan. Di sisi lain, kekomprehensifan sang filsuf meniscayakan kami untuk bekerja lebih keras dalam menelaah dan mengkaji mazhabnya serta menjelaskan metode barunya dalam argumentasi filosofis. Atas dasar inilah, risalah (tesis) ini hadir sebagai sebuah upaya sederhana dalam jalur tersebut, di mana dalam penelitian ini kami berupaya menjawab sejumlah pertanyaan mendasar yang menuntun kita pada dasar-dasar Hikmah Muta'aliyah dan inovasi-inovasi yang diperkenalkan oleh Sadr al-Muta'allihin.

Adapun pertanyaan-pertanyaan terpenting yang kami ajukan dalam risalah ini adalah sebagai berikut:

1. Apakah Sadr al-Muta'allihin dipengaruhi oleh mazhab-mazhab pemikiran yang mendahuluinya dan yang populer pada masanya? Sebagaimana diketahui, sebelum Sadr al-Muta'allihin telah berkembang sejumlah mazhab pemikiran, yang terpenting di antaranya: mazhab pemikiran Peripatetik (*Mashsha'i*), Iluminasionis (*Ishraqi*), Gnostik (*'Irfani*), dan Teologi Skolastik (*Kalami*).
2. Apakah Sadr al-Muta'allihin mengikuti sebuah metode khusus dalam filsafatnya? Pertanyaan ini bertujuan untuk membedakan metodenya dari metode-metode lain.
3. Apakah Sadr al-Muta'allihin memiliki sebuah sistem epistemik yang khas? Jawaban atas pertanyaan ini pada akhirnya akan membawa pada pembahasan mengenai orisinalitas filsafat Sadr al-Muta'allihin atau justru eklektisismenya, menyusul banyaknya perdebatan seputar isu ini.
4. Dan pertanyaan terakhir, apakah Sadr al-Muta'allihin memiliki inovasi-inovasi dalam filsafat? Apakah ia berhasil menyajikan hal-hal baru? Ataukah klaim-klaimnya mengenai hal-hal baru tersebut tidak benar dan filsafatnya hanya disadur dari sumber-sumber lain?

Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini akan memberi kita gambaran yang jernih mengenai sistem epistemik Sadrian secara keseluruhan dan berkontribusi secara signifikan dalam memperjelas citra mazhab pemikiran ini.

Adapun tujuan yang ingin kami capai melalui penelitian ini adalah menyajikan sebuah kerangka komprehensif mengenai filsafat Hikmah Muta'aliyah dan menjelaskan sejauh mana keberhasilannya dalam mencapai klaim-klaim yang diajukannya. Selain itu, penelitian ini juga didasari oleh kebutuhan mendesak di ranah intelektual kita akan kajian dan studi semacam ini, terutama di tempat di mana akses untuk memahami mazhab filsafat ini tidak mudah.

Metode yang kami adopsi dalam studi ini adalah metode klarifikasi dan analisis teks-teks filosofis, dengan menjelaskan prinsip-prinsip (*ushul*) dan fondasi-fondasi (*mabani*) yang menopangnya. Selanjutnya, kami menggunakan pendekatan komparatif-aplikatif, karena mustahil memahami mazhab filosofis Sadr al-Muta'allihin tanpa membandingkannya dengan mazhab-mazhab pemikiran lainnya. Kemudian, pada puncak dari metode analitis ini, kami secara sengaja memfokuskan pada studi kasus (*case study*) tertentu yang menjadi basis bagi kajian kami, yang melaluinya garis-garis besar Hikmah Muta'aliyah akan menjadi jelas.

Metodologi Ilmiah dan Struktur Epistemik

Pada awal pembahasan, penting untuk meninjau makna metodologi ilmiah (*al-manhaj al-'ilmi*) dan struktur epistemik (*al-haikaliyyah al-ma'rifiyyah*), serta apa yang dimaksud dengan keduanya dalam studi ini. Perlu disebutkan bahwa terdapat berbagai definisi untuk menjelaskan keduanya, dan definisi-definisi ini berfokus pada klarifikasi esensi keduanya secara logis. Di sini, kita akan melihat secara singkat perbedaan antara metode (*manhaj*) dan logika (*manthiq*); logika menjelaskan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah yang berkaitan dengan definisi (*hadd*) dan silogisme (*qiyas*), serta bagaimana alur pikir bergerak dari kesimpulan yang dicari (*mathlub*) menuju premis-premis (*muqaddimat*) dan dari premis-premis menuju kesimpulan. Namun, metode adalah sesuatu yang berbeda, di mana logika merupakan salah satu bagiannya. Adapun definisi metode adalah sebagai berikut:

Metode atau gaya (*uslub*) adalah sebuah laku-pikir (*perilaku intelektual*) yang didasarkan pada serangkaian prinsip dan kaidah yang terorganisir dalam arah tertentu dalam proses berpikir. Unsur-unsur metode terdiri dari: **pertama**, logika; **kedua**, klasifikasi dan analisis; **ketiga**, eliminasi perdebatan yang terselubung (*khafi*) dan yang tampak (*jali*); **keempat**, eliminasi sebab-sebab kekeliruan (falasi); **kelima**, demarkasi antara karakteristik proposisi-proposisi empiris dari karakteristik proposisi-proposisi metafisik; **keenam**, pemilihan titik awal yang bisa berupa satu atau beberapa hal; **ketujuh**, pengorganisasian prinsip-prinsip primer dan umum pemikiran dalam kelompok-kelompok yang koheren; **kedelapan**, kepemilikan prinsip-prinsip yang selaras dengan titik awal (istilah ini akan menjadi jelas dalam pembahasan); **kesembilan**, pengandaian setiap proposisi sebagai premis untuk menghasilkan proposisi-proposisi lain; **kesepuluh**, kemampuan untuk menghasilkan prinsip-prinsip sekunder, di mana proposisi-proposisi teoretis yang telah terbukti menjadi prinsip-prinsip sekunder tersebut, yang darinya terbentuk kelompok-kelompok (argumen) baru. Inilah prinsip-prinsip dan unsur-unsur terpenting yang menjadi ciri khas metode ilmiah.[1]

Dalam penjelasannya juga disebutkan bahwa metode adalah sarana untuk mengkritik, mengkaji, dan mengevaluasi landasan yang dimiliki oleh seorang peneliti.[2]

Dikatakan pula bahwa metode adalah upaya untuk meningkatkan keterkaitan antara jawaban dan masalah yang sedang diteliti, meningkatkan tingkat akseptabilitas jawaban atas masalah tersebut, dan mengurangi kadar kesalahan dalam masalah itu.[3]

Penjelasan lain menyebutkan bahwa metode adalah penentuan langkah-langkah yang harus diambil untuk mencapai tujuan, yang tunduk pada sebuah tatanan khusus. Tentu saja, sifat dan deskripsi rinci dari langkah-langkah ini terkait dengan tujuan yang ingin dicapai, oleh karena itu metode selalu terkait dengan tujuan.[4]

Ada pula yang mengatakan bahwa metode adalah serangkaian langkah yang tunduk pada akal untuk menyingkap dan mendeskripsikan hakikat serta mengantarkan pada tujuan.[5]

Descartes mengatakan bahwa metode adalah gagasan yang harus diikuti untuk sampai pada pengetahuan yang sesuai dengan gagasan yang kita yakini. Ia menjelaskan bahwa mengikuti langkah-langkah akal adalah hal yang menjamin kepemilikan sebuah gaya (penalaran) yang terstruktur.[6]

Dari kumpulan poin-poin ini, menjadi jelas apa yang dimaksud dengan metode ilmiah, di mana diasumsikan bahwa tujuan yang dimaksud harus jelas, dan selanjutnya, langkah-langkah yang logis, terukur, dan benar harus diikuti untuk mencapainya.

---

1 Untuk informasi lebih lanjut, rujuk: *Lawami' al-'Arifin*, hlm. 206.

2 *Rush Shenasi Muthala'at-e Dini* (Metodologi Studi Agama), hlm. 195.

3 *Payaha-ye Pazhuhesh dar 'Ulum-e Raftari* (Dasar-dasar Penelitian dalam Ilmu Perilaku), hlm. 17-20.

4 *'Ilm Shenasi Falsafi* (Epistemologi Filosofis), pilihan dan terjemahan: ‹Abd al-Karim Surush, hlm. 165-166.

5 Le Robert Micro Poche, Alain Rey, hlm. 799.

6 *Discours de la Méthode*, René Descartes, hlm. 11-14.

Adapun yang berkaitan dengan struktur epistemik (*al-haikaliyyah al-ma'rifiyyah*), ia adalah sebuah kesatuan terorganisir yang dibangun di atas prinsip dan kaidah khusus yang diajukan oleh penggagas sistem tersebut. Karena prinsip dan kaidah ini berbeda dari satu filsuf ke filsuf lainnya, maka struktur sistem epistemik ini juga berbeda antara satu dengan yang lain. Secara umum, setiap struktur epistemik berdiri di atas fondasi-fondasi teoretis (*mabani nazhariyyah*) yang sering kali bersifat universal atau bersumber dari ranah pasca-alam (metafisika).[1]

Dalam penjelasan lain mengenai struktur epistemik, disebutkan bahwa ia adalah sekumpulan fenomena yang elemen-elemennya saling berkesinambungan satu sama lain, tunduk pada sebuah sistem atau teori tertentu dengan tujuan untuk mencapai target spesifik.[2]

Tidak diragukan lagi, kepemilikan metode ilmiah dalam mengkaji fenomena akan mengarah pada kepemilikan sebuah struktur epistemik yang bagian-bagiannya sangat koheren sehingga mampu menjelaskan dan mengklarifikasi prinsip-prinsip dan dasar-dasar dari teori yang ingin dijelaskan.

1 Dapat dirujuk: *Namunah-ye Sistim-e Falsafi dar Falsafah-ye Islami* (Contoh Sistem Filosofis dalam Filsafat Islam), hlm. 2.
2 Le Robert Micro Poche, hlm. 1219.

BAB I
BIOGRAFI SADR AL-MUTA'ALLIHIN

Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi, yang dikenal dengan nama "Mulla Sadra", lahir di Shiraz dari seorang ayah yang saleh bernama Ibrahim bin Yahya al-Qawami. Dikatakan bahwa ayahnya adalah salah seorang wazir (menteri) di negara bagian Fars yang beribukota di Shiraz, pada tahun 979 H. Sang wazir, yang belum dikaruniai seorang putra, bernazar kepada Allah untuk menginfakkan harta yang besar kepada kaum fakir dan ahli ilmu jika ia dianugerahi seorang putra yang saleh dan beriman kepada keesaan Tuhan (*muwahhid*). Sejak kecil, Mulla Sadra telah diarahkan untuk menuntut ilmu. Ketika ayahnya wafat, ia berangkat ke Isfahan—yang pada saat itu merupakan ibu kota ilmu pengetahuan dan kekuasaan—untuk menyempurnakan pengetahuannya. Semua ini terjadi pada masa Dinasti Safawi.

Ia mempelajari ilmu-ilmu rasional (*'ulum 'aqliyyah*) di bawah bimbingan seorang peneliti agung, Sayyid Muhammad Baqir yang dikenal dengan nama Mirdamad (w. 1040 H), dan ilmu-ilmu transmisi (*'ulum naqliyyah*) di bawah bimbingan Syaikh Baha'uddin Muhammad al-'Amili (w. 1031 H). Setelah itu, ia pindah ke Qom dan mengasingkan diri di salah satu daerah pinggirannya, yaitu di desa Kahak. Di sana, ia menghabiskan waktu bertahun-tahun dalam *riyadhah* spiritual (latihan spiritual internal), *'uzlah* (pengasingan diri), *mujahadah* (perjuangan spiritual), dan *tashfiyat al-nafs* (penyucian jiwa). Selama periode ini, ia mengalami berbagai *mukasyafah* (penyingkapan spiritual) yang menjadi fondasi bagi karya-karyanya di kemudian hari serta inovasi dan kreativitas yang ia capai dalam bidang-bidang keilmuan yang digelutinya. Adapun wafatnya terjadi pada tahun 1050 H di Basra, saat ia kembali dari perjalanan haji yang ketujuh.

Mengenai verifikasi tanggal kelahirannya, ditemukan sebuah ungkapan dalam salah satu catatan pinggirnya yang mengonfirmasi tahun yang disebutkan oleh para ulama sebagai tanggal kelahirannya. Allamah Jalaluddin al-Asytiyani menyatakan bahwa ia menemukan sebuah frasa yang ditulis oleh Sadr al-Muta'allihin mengenai kelahirannya dalam catatan pinggir (*hasyiyah*) kitab *al-Masya'ir* pada pembahasan tentang kesatuan intelek dan objek intelek (*ittihad al-'aqil wa al-ma'qul*). Ia menegaskan telah menemukan dan menyaksikan frasa yang sama dalam catatan pinggir kitab *al-Asfar*. Frasa yang masyhur itu terkait dengan teks berikut: "*Setiap forma perseptual, baik yang dapat diinteleksi maupun yang diindra, adalah menyatu dalam eksistensi dengan eksistensi subjek yang mempersepsinya, berdasarkan sebuah argumentasi demonstratif yang dilimpahkan kepada kami dari sisi Allah.*" Pada catatan pinggirnya tertulis: "*Tanggal penganugerahan ilham (ifadhah) ini adalah pada waktu dhuha, hari Jumat, tanggal tujuh Jumadil Ula tahun 1037 Hijriah Nabawiyyah, dan telah berlalu dari usia penulis lima puluh delapan tahun darinya.*"[1] Dikatakan bahwa Allamah Thabathaba'i adalah orang pertama yang menemukan frasa ini saat melakukan penyuntingan (*tashhih*) terhadap kitab *al-Asfar*.[2]

Dalam tulisan-tulisannya, Sadr al-Muta'allihin menyatakan kecintaannya pada ilmu dan proses pencariannya sejak masa mudanya. Boleh jadi, status sosial yang dimilikinya turut berkontribusi besar dalam menyediakan kondisi yang sesuai dan mendukung proses pendidikannya. Sadr al-Muta'allihin berkata:

---

1 *A'yan al-Syi'ah*, Sayyid Muhsin al-Amin, jil. 9, hlm. 321-323.

2 *Sadruddin Muhammad bin Ibrahim al-Syirazi, Mujaddid-e Falsafah-ye Islami dar Qarn-e Yazdah-e Hijri*, Allamah Thabathaba'i, *Yadnamah-ye Mulla Sadra*, 1380 H, hlm. 15-16.

"Sesungguhnya, sejak masa lalu, dari awal masa muda dan remajaku, telah kucurahkan kekuatanku dalam filsafat ilahiah (*al-falsafah al-ilahiyyah*) sebatas kemampuan yang diberikan kepadaku dan sejauh porsi usaha maksimal yang dapat kuraih. Aku menelusuri jejak para bijak bestari (*hukama'*) terdahulu dan para cendekiawan terkemudian, memetik dari hasil buah pikiran dan pandangan mereka, serta mengambil manfaat dari gagasan-gagasan murni dan rahasia-rahasia batin mereka. Aku pun berhasil menguasai apa yang kutemukan dalam kitab-kitab Yunani dan para guru terkemuka, sebuah penguasaan yang mampu memilih intisari dari setiap bab."[1]

Pandangan Para Peneliti tentang Dirinya

Para peneliti telah membahas Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi dan menyebutkan sebagian riwayat hidup, karya, dan akhir hayatnya. Terdapat konsensus yang jelas dalam memuji kapasitas keilmuannya. Kita dapat melihat penulis *Rayhanat al-Adab* berkata: "Ia adalah salah seorang filsuf dan bijak bestari Muslim agung pada pertengahan abad ke-11 Hijriah. Ia menghimpun seluruh disiplin tasawuf, teologi (*kalam*), dan filsafat, serta sangat mendalam dalam bidang tafsir dan hadis. Ia berupaya membangun fondasi Hikmah Iluminasi (*al-hikmah al-ishraqiyyah*), dan melalui tangannya terbukalah berbagai pintu permasalahan pelik yang dihadapi oleh kaum Peripatetik (*al-Mashsha'iyyun*) dan Stoik (*al-Riwaqiyyun*). Ia mampu memecahkan problem-problem mereka dengan argumentasi-argumentasinya yang kokoh."[2]

Ia adalah murid dari Syaikh al-Baha'i, Mirdamad, dan Mir Fendereski, namun pencapaiannya dalam bidang hikmah pada akhirnya melampaui guru-gurunya. Di antara murid-murid terpentingnya adalah Mulla Muhsin Faydh al-Kasyani dan Mulla 'Abd al-Razzaq Fayyadh al-Lahiji. Penulis *Rayhanat al-Adab* menambahkan bahwa ia menunaikan ibadah haji sebanyak tujuh kali dengan berjalan kaki, dan pada kali ketujuh, pada tahun 1050 H, ia wafat di Basra dan dimakamkan di sana. Kemudian ia menyebutkan dua bait syair ini:

Putra Ibrahim, Sadr yang agung // Dalam perjalanan haji wafat dalam keadaan sakit
Panutan ahli ilmu dan kesucian // Ia meriwayatkan dari al-Damad dan al-Baha'i

Penulis *Amal al-Amil* berkata tentangnya: "Seorang cendekiawan di antara para cendekiawan sezaman. Penulis *al-Sulafah* menyebutkannya, 'Ia adalah orang paling alim di zamannya dalam bidang hikmah, menguasai seluruh disiplin ilmu...'"[3]

Al-Zirikli berkata:

"Muhammad bin Ibrahim al-Qawami al-Syirazi, Mulla Sadruddin, seorang filsuf penganut pandangan *wahdat al-wujud*. Berasal dari Shiraz. Keturunan Persia, karya-karyanya berbahasa Arab. Ia dikenal dengan sebutan *al-Akhund*."[4] Anehnya, al-Zirikli menyebutkan bahwa wafatnya pada tahun 1059 H,[5] padahal sebagian besar peneliti sepakat bahwa wafatnya pada tahun 1050 H. Penulis *Da'irat al-Ma'arif al-Islamiyyah* (Ensiklopedi Islam) menyatakan: "Sadruddin Muhammad bin Ibrahim, bergelar Mulla Sadra; seorang teolog dan filsuf Persia dari era Safawi. Ia adalah putra dari salah seorang gubernur Fars. Ia diberi gelar ini karena bakatnya yang luar biasa... Mulla Sadra menghidupkan kembali pengajaran Ibn Sina, dan untuk menghindari persekusi dari para *mujtahid*, ia menyembunyikan teori-teorinya dengan menggunakan metode kerahasiaan (*kitman*), memakai ungkapan-ungkapan yang sengaja dibuat ambigu."[6]

Mazhab Shiraz dan Kedudukan Ilmiahnya

Tidak mungkin memahami biografi Sadr al-Muta'allihin secara akurat tanpa mengetahui kondisi keilmuan yang mendominasi kota kelahirannya, Shiraz. Perlu disebutkan bahwa Mazhab Shiraz mencapai puncaknya setelah periode kemunduran ilmiah yang melanda dunia Islam saat itu, yang dimulai dari abad ke-7 dan ke-8 Hijriah hingga abad ke-10, yang oleh sebagian kalangan disebut sebagai fase "periode stagnasi" (*al-fatrah*). Selama masa

1 *al-Asfar*, jil. 1, Pengantar oleh Syaikh al-Muzhaffar.
2 *Rayhanat al-Adab*, Muhammad Ali Mudarris, jil. 3, hlm. 417-420 / *Falasifat al-Syi'ah*, hlm. 387.
3 *Amal al-Amil*, jil. 2, hlm. 233.
4 *al-A'lam*, karya Khairuddin al-Zirikli, jil. 5, hlm. 303.
5 Ibid.
6 *Da'irat al-Ma'arif al-Islamiyyah*, jil. 14, hlm. 163.

ini, Shiraz menjadi rumah bagi para pemikir Muslim terbesar, di antaranya yang paling menonjol adalah: Qadhi al-Baydhawi (w. 681 H), Qadhi Quthbuddin Muhammad al-Syirazi (w. 710 H), Qadhi 'Adhududdin al-Iji (w. 756 H), Mir Sayyid Syarif al-Jurjani (w. 816 H), Mir Sadruddin Muhammad al-Dasytaki (w. 903 H), Allamah Jalaluddin al-Dawani (w. 908 H), Mir Ghiyatsuddin Manshur al-Dasytaki (w. 948 H), al-Fadhil al-Khafri (w. 957 H), dan masih banyak lagi. Mereka semua memberikan pengaruh besar dalam kemajuan berbagai disiplin ilmu.

Penyebab utama berkembangnya Mazhab Shiraz adalah karena kota ini tetap aman dari serangan Mongol ke Iran. Ini menjadi alasan yang cukup bagi para ulama dan pemikir untuk berdatangan ke sana. Setelah kekuasaan Mongol berakhir, Shiraz jatuh ke tangan pemerintahan-pemerintahan kecil hingga muncul dan berkembangnya mazhab Syi'ah serta dominasi Dinasti Safawi, yang berupaya mengumpulkan para ulama dan mendorong roda kemajuan ilmu pengetahuan. Situasi ini berlangsung pada masa pemerintahan Raja Tahmasp hingga Syah Abbas I. Pada saat yang sama, kita menyaksikan perilaku yang diadopsi oleh Kesultanan Utsmaniyah yang menguasai negeri-negeri Islam, di mana banyak fukaha dan pemikir Syi'ah menjadi korban pembunuhan, seperti Syahid al-Awwal dan Syahid al-Tsani di Lebanon. Akibat situasi ini, banyak ulama Syi'ah seperti Syaikh al-Baha'i dan Syaikh Ali al-Karaki (al-Muhaqqiq al-Tsani) terpaksa meninggalkan Jabal 'Amil dan menuju ke pangkuan Dinasti Safawi. Situasi ini terus berlanjut, bahkan semakin berkembang pesat ketika ibu kota Dinasti Safawi dipindahkan ke Isfahan, tempat berkumpulnya banyak fukaha dan pemikir Syi'ah, yang paling menonjol di antaranya adalah Syaikh al-Baha'i, Mir Muhammad Baqir yang bergelar Mirdamad, dan Mir Fendereski.

Di Shiraz berkembang berbagai disiplin ilmu seperti fikih, ushul, sastra, filsafat, dan teologi (*kalam*), di samping tasawuf dan 'irfan. Semua ilmu ini menjadi fondasi awal bagi pemikiran Sadr al-Muta'allihin. Di bidang sastra, terdapat dua penyair besar, Hafiz dan Sa'di. Di bidang ushul fikih, ada Quthbuddin al-Syirazi, penulis *Mukhtashar al-Ushul*, serta syarah-syarah 'Adhududdin al-Iji atas ilmu ushul. Di bidang tafsir, terdapat tafsir al-Baydhawi yang berjudul: *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Dalam tasawuf, al-Hallaj muncul di Shiraz pada abad ke-3, diikuti oleh Abu 'Abdullah bin Khafif (w. 371 H), Syaikh Abu Ishaq al-Kazaruni (w. 426 H), kemudian Syaikh Ruzbihan Baqli Fasa'i (w. 606 H), dan lain-lain.

Di bidang teologi (*kalam*), pemikiran al-Thusi, Fakhruddin al-Razi, dan al-Ghazali masuk dan menciptakan transformasi besar di Shiraz. Muncul berbagai catatan pinggir (*hawasyi*) atas kitab *al-Tajrid*, yang terpenting di antaranya adalah karya al-Dawani dan al-Dasytaki, serta kitab *al-Mawaqif* karya al-Iji beserta syarahnya oleh al-Jurjani. Di bidang filsafat Iluminasi (*ishraqi*), terdapat syarah-syarah Quthbuddin al-Syirazi atas *Hikmat al-Ishraq* yang diajarkan di pusat-pusat studi (*hawzah*) Shiraz. Syarah-syarah ini kemudian dilanjutkan oleh al-Dawani, Ghiyatsuddin Manshur, dan al-Dasytaki atas kitab-kitab Syaikh Syihabuddin Suhrawardi.

Di bidang filsafat Peripatetik (*mashsha'i*), kondisinya lebih baik dibandingkan bidang lainnya. Banyak syarah ditulis atas kitab *al-Isyarat*, *al-Syifa'*, dan lainnya. Tokoh-tokoh yang menonjol saat itu adalah Ghiyatsuddin Manshur, Sayyid al-Sanad Sadruddin al-Dasytaki, dan al-Dawani. Ketika kita menelaah kitab-kitab Sadr al-Muta'allihin, kita akan menemukan ia menyebut nama para pemikir ini dan membahas isu-isu yang mereka angkat, baik untuk mendukung maupun mengkritiknya. Ini menunjukkan besarnya pengaruh kolektif pemikiran mereka terhadap pemikiran Sadr al-Muta'allihin.[1]

Perlu disebutkan bahwa sebagian besar ulama dan mujtahid pada saat itu, dalam kadar tertentu, mengikuti pemerintah Safawi. Bahkan, sering kali mereka bertindak atas perintahnya dan menerima gaji darinya. Dikatakan bahwa para sultan Safawi berusaha mendekatkan ulama syariat lebih dari yang lain, sampai-sampai Raja Tahmasp memerintahkan untuk menaati al-Muhaqqiq al-Karaki dan memberinya gelar "Wakil Imam". Meskipun para ulama mendapatkan penghormatan dan penghargaan, sebagian lainnya hidup dalam penindasan dan dituduh sebagai orang bodoh. Boleh jadi, kekuasaan pada saat itu memainkan peran penting dalam memicu konflik di antara para ulama. Dan mungkin saja, konflik-konflik inilah yang menjadi penyebab utama pengafiran (*takfir*) Sadr al-Muta'allihin, yang kemudian mendorongnya untuk berhijrah.[2] Dari sini, kita beralih ke fase lain dalam kehidupan Sadr al-Muta'allihin. Setelah kita sebutkan kepergiannya ke Isfahan dan kemasyhuran kota itu setelah menjadi ibu kota Safawi, kita akan melihatnya, sebagaimana akan disebutkan, mengeluhkan orang-orang di zamannya dan kemudian memasuki fase pengasingan diri yang berlangsung selama hampir lima belas tahun. Ia menghabiskannya di sebuah desa dekat Qom yang disebut "Kahak". Perlu disebutkan bahwa Sadr al-Muta'allihin

1 Rujuk: *Nigahi be Zindigi, Syakhshiyyat wa Maktab-e Sadr al-Muta'allihin*, Sayyid Muhammad Khamenei, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 1, hlm. 19-24. Dan *Syiraz, Mahd-e Hikmat, Zadgah-e Mulla Sadra*, Hujjatul Islam Qasim Kaka'i, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 2, hlm. 63-69.

2 *Lawami' al-'Arifin*, hlm. 47.

meninggalkan Isfahan menuju Kahak setelah ia menyempurnakan ilmunya dengan mencapai kesempurnaan-kesempurnaan spiritual. Ia memilih untuk menjauh dari pusat kekuasaan dan hiruk pikuk istana.[1] Sebagian meyakini bahwa alasan hijrah dan pengasingan dirinya adalah karena istana saat itu penuh dengan kerusakan, pemuda-pemuda pelayan (*ghilman*), tarian, dan minuman keras.[2] Pendapat lain menyebutkan bahwa alasannya adalah keyakinan sebagian orang bahwa karya-karyanya mengandung penyimpangan terhadap syariat, sehingga ia dituduh memiliki akidah yang buruk.

Sikap istana yang berpihak pada kaum sufi dan ahli syariat (*mutasyarri'ah*) memiliki pengaruh penting dalam mempopulerkan mazhab Ahli Hadis dan Fikih, yang pada umumnya berpegang teguh pada makna lahiriah Al-Qur'an dan Sunnah. Mereka memandang penggunaan akal murni dan prinsip-prinsip filosofis sebagai penyimpangan dari agama dan jalan orang-orang sesat.[3]

Bagaimanapun juga, tragedi yang dialami Sadr al-Muta'allihin dari orang-orang sezamannya—terutama dari pihak penguasa, fukaha, ulama, dan pemikirnya—memiliki pengaruh terbesar dalam keputusannya untuk mengasingkan diri. Ia berbicara tentang zaman dan tokoh-tokohnya dengan ungkapan yang agak keras, yang menjelaskan tingkat penderitaan yang ia rasakan. Ia berkata:

> "Akan tetapi, berbagai rintangan menghalangi tercapainya tujuan, dan aral melintang zaman menutup jalan untuk mencapai maksud. Zaman telah memaksaku duduk dari berdiri, dan masa telah menghalangiku untuk mencapai cita-cita. Ini terjadi ketika aku melihat permusuhan zaman melalui pemeliharaan orang-orang bodoh dan hina, serta berkobarnya api kebodohan dan kesesatan, buruknya keadaan, dan lemahnya para tokoh. Sungguh kami telah diuji dengan sekelompok orang yang tumpul pemahamannya, yang mata mereka rabun dari cahaya hikmah dan rahasianya, yang pandangan batin mereka buta—seperti mata kelelawar—dari gemerlap makrifat dan jejak-jejaknya..."[4]

Di tempat lain, ia menjelaskan alasan sebenarnya dari pengasingan dan keterasingannya. Ia berkata:

> "Maka ketika aku melihat keadaan seperti ini, negeri yang sunyi dari orang yang mengetahui nilai rahasia-rahasia dan ilmu-ilmu kaum merdeka, dan bahwa ilmu beserta rahasianya telah lenyap, kebenaran beserta cahayanya telah padam, jalan-jalan yang lurus telah hilang, dan pandangan-pandangan batil telah menyebar; mata air kehidupan telah surut, perniagaan para ahlinya merugi, wajah mereka menjadi muram setelah berseri-seri, dan hasil usaha mereka menjadi sia-sia dan merugi—aku pun berpaling dari anak-anak zaman ini dan menjauhkan diri dari mereka. Tumpulnya kecerdasan dan bekunya tabiat—akibat permusuhan zaman dan tidak mendukungnya peredaran masa—memaksaku untuk mengasingkan diri di salah satu pelosok negeri dan bersembunyi di balik ketidakterkenalan dan keterasingan, dengan asa yang terputus dan hati yang hancur, seraya fokus pada kewajiban yang harus kutunaikan..."[5]

Ungkapan-ungkapannya ini sangat jelas menggambarkan kondisi psikologis yang ia capai akibat perlakuan orang-orang sezamannya. Ia menyebutkan hal ini di berbagai tempat dalam kitab-kitabnya, di mana ia menekankan betapa negerinya telah kosong dari orang-orang yang berakal dan berpemahaman, yang tidak terseret oleh arus kekuasaan yang berkuasa. Dalam *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyyah*, ia berkata:

> "...Inilah akhir dari apa yang dimudahkan bagi kami dalam mensyarah kitab ini, seraya memohon pertolongan dari Sang Pengilham kebenaran, di tengah deburan ombak kesedihan dan tumpukan gelombang kegundahan, dan sunyinya negeri dari orang yang mengetahui nilai rahasia-rahasia yang tersembunyi dan ilmu-ilmu orang-orang bajik. Terutama di zaman ini di mana cahaya hikmah telah padam dan rahasia-rahasia makrifat telah lenyap. Sungguh kami telah diuji dengan sekelompok orang yang memandang pendalaman (*ta'ammuq*) dalam urusan-urusan ilahiah sebagai bid'ah, dan penyelisihan terhadap kebiasaan orang banyak sebagai kesesatan..."[6]

Terlepas dari semua kenyataan yang ia alami, kita melihat Sadr al-Muta'allihin menekankan pentingnya hasil yang ia peroleh dari pengasingan ini. Seolah-olah ia ingin menjelaskan bahwa produk intelektualnya—yang termanifestasi dalam tulisan-tulisannya yang merepresentasikan teori, pandangan khas, dan inovasi-inovasinya,

---

1 *Nigahi be Zindigi, Syakhshiyyat wa Maktab-e Sadr al-Muta'allihin*, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 2, hlm. 22-23.
2 Rujuk: *Lawami' al-'Arifin*, hlm. 26-47; *Rayhanat al-Adab*, Muhammad Ali Mudarris, jil. 3, hlm. 417-420.
3 *al-Failasuf al-Irani al-Kabir*, hlm. 28.
4 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 5.
5 Ibid., hlm. 6.
6 *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyyah*, Sadr al-Muta'allihin, Cetakan Batu, hlm. 397.

yang di banyak tempat ia nyatakan sebagai satu-satunya yang berhasil ia raih—tidak akan mungkin terwujud tanpa apa yang ia peroleh selama periode pengasingan tersebut. Sadr al-Muta'allihin berkata dalam *al-Asfar*:

> "...Maka setelah aku menetap dalam keadaan bersembunyi, mengasingkan diri, tidak dikenal, dan terpencil untuk waktu yang lama dan masa yang panjang, jiwaku tersulut karena lamanya *mujahadah*, sebuah sulutan yang menyala-nyala, dan hatiku berkobar karena banyaknya *riyadhah*, sebuah kobaran yang dahsyat. Maka tercurahlah padanya cahaya-cahaya alam malakut, turunlah padanya anugerah-anugerah alam jabarut, menyusullah padanya sinar-sinar keesaan, dan meliputi dirinya kelembutan-kelembutan ilahiah. Maka tersingkaplah bagiku rahasia-rahasia yang belum pernah aku ketahui sebelumnya, dan terkuaklah bagiku simbol-simbol yang belum pernah terkuak dengan sejelas ini melalui argumentasi demonstratif (*burhan*). Bahkan, semua yang sebelumnya kuketahui melalui *burhan*, kini kusaksikan dengan tambahan-tambahan lain melalui penyaksian langsung (*syuhud*) dan penglihatan batiniah (*'iyan*) dari rahasia-rahasia ilahiah..."[1]

Fase pengasingan ini berakhir ketika Sadr al-Muta'allihin pindah ke Shiraz untuk memulai perjalanan mengajar, menulis, dan mendidik para murid di sana, setelah diundang oleh gubernur Allahverdi Khan, yang mendirikan sebuah madrasah untuknya yang jejaknya masih ada hingga hari ini.

Di sisi lain, ketika menelaah pandangan para penentang Sadr al-Muta'allihin, kita melihat bahwa isu-isu yang mereka nisbatkan kepadanya—yang menjadi alasan utama kritik, bahkan pengafiran terhadapnya—terbatas pada beberapa judul utama, di antaranya: **pertama**, pandangannya mengenai mazhab *wahdat al-wujud*; **kedua**, pandangannya dalam *Syarh al-Kafi* dan *al-Asfar* di mana ia menyatakan terputusnya azab bagi penghuni akhirat dan mengingkari kekekalan di neraka, yang menurut mereka bertentangan dengan keniscayaan-keniscayaan agama (*dharuriyyat al-din*); **ketiga**, apa yang ia sebutkan dalam *al-Asfar* dalam pembahasan tentang cinta (*'isyq*), yaitu bahwa cinta kepada para pemuda dan rupa yang indah adalah cinta metaforis (*'isyq majazi*) dan merupakan jembatan (*qantharah*) menuju cinta kepada Tuhan; dan **keempat**, pandangannya tentang kebangkitan jasmani (*al-ma'ad al-jismani*) dengan cara yang tidak selaras dengan makna lahiriah syariat. Demikian pula isu-isu lain yang mereka sebutkan.[2]

Tahapan Perkembangan Keilmuan Sadr al-Muta'allihin

Banyak peneliti pemikiran Sadr al-Muta'allihin mengidentifikasi tiga tahapan dalam kehidupan keilmuannya, yaitu sebagai berikut:

1. **Tahap Kesiswaan (***at-talmudzah***)**: Pada tahap ini, ia menelusuri pandangan-pandangan para teolog (*mutakallimin*) dan filsuf. Tampaknya, pada masa ini, orientasi gnostiknya (*'irfani*) belum matang, sebagaimana ia katakan dalam pengantar tafsirnya atas Surat al-Waqi'ah:

   > "Dan sesungguhnya aku dahulu banyak menyibukkan diri dengan perdebatan dan pengulangan, serta sangat tekun menelaah kitab-kitab para bijak bestari (*hukama'*) dan para spekulan (*nuzhzhar*). Hingga aku menyangka bahwa aku telah mencapai sesuatu. Namun, ketika mata batinku (*bashirah*) terbuka dan aku merenungi keadaanku, aku mendapati diriku—meskipun telah memperoleh sedikit pengetahuan tentang keadaan Sang Prinsip Awal (*al-mabda'*) dan penyucian-Nya dari sifat-sifat kemungkinkan (*imkan*) dan kebaruan (*hudutsan*), serta sedikit tentang hukum-hukum kebangkitan (*ma'ad*) bagi jiwa manusia—ternyata kosong dari ilmu-ilmu hakiki (*'ulum haqiqiyyah*) dan realitas-realitas yang disaksikan secara batin (*haqa'iq al-'iyan*), yaitu ilmu yang tidak dapat diraih kecuali melalui pengalaman langsung (*dzawq*) dan intuisi (*wijdan*)."[3]

   Tentu saja, tahap ini berlangsung di bawah bimbingan para guru yang telah kita sebutkan di pusat-pusat studi Shiraz dan Isfahan.

2. **Tahap Pengasingan Diri (***'uzlah***) dan Fokus pada Ibadah**: Tahap ini berlangsung di pegunungan Kahak, di mana ia menetap dalam pengasingan selama lima belas tahun. Ia menceritakan kisah pengasingannya ini dalam kitab *al-Asfar* sebagaimana telah kami kutip. Pada periode ini, ia meyakini bahwa keterputusannya dari kegiatan mengajar dan menulis disebabkan oleh kenyataan bahwa aktivitas-aktivitas tersebut memerlukan kejernihan pikiran (*tashfiyat al-fikr*) dan penyucian imajinasi (*tahdzib al-khayal*) dari hal-hal yang dapat

1 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 8.
2 *al-Failasuf al-Irani al-Kabir*, hlm. 30.
3 *Tafsir Surat al-Waqi'ah*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 132-133.

menyebabkan kebosanan dan kekacauan. Aktivitas tersebut juga menuntut ketenangan batin (*faragh al-bal*), dan semua ini tidak akan tercapai karena apa yang ia dengar dan lihat dari orang-orang sezamannya, seperti minimnya objektivitas, maraknya kesewenang-wenangan, direndahkannya orang-orang mulia dan terpelajar, serta ditinggikannya orang-orang hina dan rendah. Kami telah mengutip tulisan Sadr al-Muta'allihin mengenai hal ini.

3. **Periode Penulisan Karya (***at-ta'lif***)**: Pada tahap ini, ia mulai menulis kitab-kitab, yang terpenting di antaranya adalah *al-Asfar*. Tampaknya, ia mulai menulis karya ini saat masih berada di tempat pengasingannya.[1] Tahapan-tahapan ini menjadi jelas melalui penuturan kisah hidup Sadr al-Muta'allihin dan perkembangannya. Sebagian ulama menyebutkan lima tahapan lain yang mereka sebut sebagai "tahapan-tahapan kehidupan intelektual"-nya, yang akan kami sebutkan secara ringkas karena urgensinya.

Tahapan-tahapan Kehidupan Intelektual Sadr al-Muta'allihin

Tahapan-tahapan ini merupakan representasi dari "Empat Perjalanan" (*al-Asfar al-Arba'ah*) yang ditekankan oleh Sadr al-Muta'allihin di berbagai tempat dalam tulisan-tulisannya, khususnya dalam *al-Asfar*. Ia menganggapnya sebagai sarana yang, jika dijalani dengan sempurna, akan mengantarkan pada ilmu dan makrifat yang hakiki. Tahapan-tahapan ini adalah sebagai berikut: perjalanan dari makhluk menuju Sang Hak (*al-safar min al-khalq ila al-Haqq*), perjalanan dari Sang Hak menuju Sang Hak bersama Sang Hak (*al-safar min al-Haqq ila al-Haqq bi al-Haqq*), perjalanan dari Sang Hak menuju makhluk (*al-safar min al-Haqq ila al-khalq*), dan perjalanan dari makhluk menuju makhluk bersama Sang Hak (*al-safar min al-khalq ila al-khalq bi al-Haqq*). Sebagian ulama menjelaskannya sebagai berikut:

1. **Tahap penjelajahan** pemikiran-pemikiran filosofis dan teologis orang lain, mencakup Peripatetik (*Mashsha'i*), Iluminasionis (*Ishraqi*), serta Mu'tazilah dan Asy'ariyyah.
2. **Tahap gerak substansial (***sayr jawhari***)** dan transformasi spiritual dari kemajemukan (*katsrah*) menuju kesatuan (*wahdah*), yaitu perjalanan dari makhluk menuju Sang Hak, di mana pada akhir perjalanan ini ia menyaksikan Prinsip Penciptaan (*mabda' al-khalq*) untuk mencapai awal dari *wilayah*.
3. **Tahap gerak substansial** dan perubahan spiritual dari kesatuan menuju kesatuan, yaitu perjalanan dari Sang Hak menuju Sang Hak bersama Sang Hak, di mana ia menyaksikan Nama-nama Terindah Allah (*asma' Allah al-husna*).
4. **Tahap gerak substansial** yang baru dan transformasi spiritual dari kesatuan menuju kemajemukan, yaitu perjalanan dari Sang Hak menuju makhluk, di mana ia menyaksikan jejak-jejak (*atsar*) Allah Ta'ala dalam berbagai manifestasi (*mazhahir*).
5. **Tahap gerak substansial** dan transformasi intelektual dari kemajemukan menuju kemajemukan, yaitu perjalanan dari makhluk menuju makhluk bersama Sang Hak, untuk menyampaikan seruan Sang Hak kepada manifestasi-manifestasi-Nya.[2]

Melalui telaah terhadap lima tahapan intelektual dalam kehidupan Sadr al-Muta'allihin, kita dapat mengamati beberapa hal berikut, yang menunjukkan sekuensialitas logis dalam proses perolehan pengetahuan menurut metode Sadr al-Muta'allihin, yang ia namakan sebagai metode dan mazhab Hikmah Muta'aliyah.

a. Apa yang ia ketahui pada tahap pertama hanyalah ilmu-ilmu perolehan (*'ulum hushuliyyah*) yang hanya dapat disimpulkan melalui konsep-konsep mental. Sementara itu, pengetahuannya pada tahap kelima adalah ilmu-ilmu perolehan yang merepresentasikan realitas-realitas eksternal yang disaksikan secara batin (*haqa'iq 'ayniyyah wa masyhudah*).
b. Apa yang ia ketahui pada tahap pertama masih tercampur dengan kesalahan dan problematika, karena tidak bersumber dari realitas eksternal. Namun, apa yang ia ketahui pada tahap kelima terjaga dari kesalahan dan problematika. Pada tahap pertama, prinsip fundamentalitas esensi (*ashalat al-mahiyyah*) menjadi pilar utama, yang diikuti oleh banyak problematika. Sementara pada tahap kelima, ia meyakini prinsip fundamentalitas eksistensi (*ashalat al-wujud*), yang menjadi poros utama Hikmah Muta'aliyah, sehingga terbebas dari kesalahan.
c. Pengetahuannya pada tahap pertama menjadi penghalang baginya untuk menyeberang dari filsafat ke 'irfan. Sementara pada tahap kelima, pengetahuannya menjadi jembatan yang sesuai untuk penyeberangan ini.

1 *al-Asfar*, pengantar oleh Syaikh al-Muzhaffar, hlm. A-Z; *Rahiq Makhtum*, Ayatullah Jawadi Amuli, Bagian 1, Jil. 1, hlm. 26-27.
2 *Rahiq Makhtum*, Ayatullah Jawadi Amuli, Bagian 1, Jil. 1, hlm. 27-28.

d. Pengetahuannya pada tahap pertama tidak menjadi landasan yang memadai untuk menafsirkan Al-Qur'an dan meraih rahasia-rahasia batiniahnya; bahkan, hal itu justru mengarah pada stagnasi pada makna-makna lahiriah (*zhawahir*). Adapun pada tahap akhir, ia memiliki pemahaman dan persepsi yang jernih untuk menjaga makna lahiriah seraya meraih makna batiniah Al-Qur'an, dengan dasar bahwa penyaksian langsung (*syuhud 'ayni*) adalah premis terbaik untuk memperoleh makna batin Al-Qur'an dan berpegang teguh padanya. Hal ini tidak cukup dicapai hanya dengan ilmu-ilmu lahiriah.
e. Pengetahuannya pada tahap pertama tidak memiliki buah praktis bagi penyucian jiwa (*tahdzib al-nafs*) dan penjernihan kalbu (*tashfiyat al-qalb*). Sementara pada tahap terakhir, pengetahuannya menjadi sarana terbaik untuk penyucian dan pemurnian (*tazkiyah wa tathhir*).[1]
f. Tentu saja, analisis ini diadopsi oleh sebagian pemikir kontemporer dan mengandung banyak poin serta diskusi. Dimulai dari kemungkinan untuk menentukan tolok ukur keberhasilan yang sempurna dan bebas dari segala jenis kekurangan pada tahapan-tahapan yang disebutkan, dan konsekuensinya, ketidakmampuan praktis kita untuk menentukan sejauh mana keberhasilan Sadr al-Muta'allihin dalam transisi dari ilmu yang masih diwarnai oleh apa yang dapat disebut sebagai ketidaksempurnaan, menuju ilmu yang berada di puncak kesempurnaan karena bersumber—sebagaimana mereka ungkapkan—dari sumber-sumber supra-manusia. Ini dari satu sisi. Dari sisi lain, bagaimana sikap kita jika kita mempertimbangkan kritik dan sanggahan yang diajukan oleh sebagian pihak terhadap Sadr al-Muta'allihin?

Bagaimanapun, dari penelaahan terhadap pernyataan-pernyataan Sadr al-Muta'allihin, dapat disimpulkan bahwa transformasi fundamental yang dialami oleh sang filsuf terjadi pada masa pengasingannya di Kahak, Qom. Tahap ini diiringi dengan latihan-latihan spiritual (*riyadhat ruhiyyah*), keikhlasan, perjuangan spiritual (*jihad*), dan ijtihad internal untuk mengetahui hakikat ruh, yaitu hakikat jiwa (*nafs*). Dengan mengenal jiwa, seseorang dapat mengetahui banyak informasi dan realitas lain. Kita melihatnya berkata di berbagai tempat:

> "Mengenal jiwa (*ma'rifat al-nafs*)—secara esensial dan fungsional—adalah tangga untuk mengenal Tuhan (*ma'rifat al-Rabb*)—secara esensial dan fungsional. Barang siapa yang mengetahui jiwa sebagai substansi yang berakal (*al-jawhar al-'aqil*), berwaham (*mutawahhim*), berimajinasi (*mutakhayyil*), mengindra (*hassas*), bergerak (*mutaharrik*), mencium (*syamm*), mengecap (*dza'iq*), meraba (*lamis*), dan bertumbuh (*nami*), maka ia akan mampu naik menuju pengetahuan bahwa tidak ada penggerak yang hakiki dalam wujud kecuali Allah."[2]

Ia juga berkata:

> "Dan kunci ilmu-ilmu tentang hari kiamat dan kebangkitan makhluk adalah mengenal jiwa dan tingkatan-tingkatannya."[3]

Karya-karya Sadr al-Muta'allihin

Untuk melengkapi pembahasan tentang Sadr al-Muta'allihin dan peninggalannya, kita harus meninjau—meskipun secara singkat—karya-karyanya, yang menunjukkan kedalaman intelektual dan wawasan luas yang dimilikinya, serta menuntun kita pada metode epistemik baru yang ia gagas.

Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi dianggap sebagai sebuah ensiklopedia keilmuan karena peninggalan karyanya yang beragam dan banyak dalam berbagai bidang ilmu rasional ('*aqliyyah*) dan transmisi (*naqliyyah*). Di saat kita melihatnya menulis tentang filsafat Islam, kita juga melihatnya menulis tentang teologi (*kalam*), 'irfan, tafsir, dan hadis. Adapun karya-karyanya yang telah didata oleh para ulama—sebagian telah dicetak dan sebagian lainnya masih memerlukan proses penyuntingan dan pencetakan—telah melampaui lima puluh judul, dengan beberapa perbedaan jumlah dalam catatan para ulama. Karya-karya tersebut adalah sebagai berikut:

1. *Al-Asfar al-Arba'ah*
2. *Kitab al-Waridat al-Qalbiyyah*
3. *Al-Masa'il al-Qudsiyyah wa al-Qawa'id al-Malakutiyyah*
4. *Al-Hikmah al-'Arsyiyyah*

1 Ibid., hlm. 28-33.
2 *al-Asfar*, jil. 8, hlm. 224.
3 *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyyah*, hlm. 325-326; *Rahiq Makhtum*, Bagian 1, Jil. 1, hlm. 36-38.

5. *Kitab al-Masya'ir*
6. *Al-Syawahid al-Rububiyyah*
7. *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*
8. *Kitab Huduts al-'Alam*
9. *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyyah*
10. *Hasyiyah 'ala Ilahiyyat al-Syifa' li Ibn Sina*
11. *Hasyiyah 'ala Syarh Hikmat al-Ishraq li al-Suhrawardi*
12. *Ajwibat Masa'il 'Awishah*
13. *Ajwibat al-Masa'il al-Nashiriyyah*
14. *Risalah fi Hall al-Isykalat al-Falakiyyah*
15. *Risalah fi Ittishaf al-Mahiyyah bi al-Wujud*
16. *Risalah Iksir al-'Arifin*
17. *Risalah fi Itsbat al-Syawq li al-Hayula*
18. *Risalah fi Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*
19. *Risalah fi Khalq al-A'mal*
20. *Risalah fi al-Harakah al-Jawhariyyah*
21. *Risalah fi Sarayan al-Wujud*
22. *Risalah fi al-Hasyr*
23. *Risalah fi al-Tashawwur wa al-Tashdiq*
24. *Risalah fi al-Tasykhish*
25. *Risalah fi al-Qadha' wa al-Qadar*
26. *Risalah al-Alwah al-'Imadiyyah*
27. Tafsir Surat al-Baqarah
28. Tafsir Ayat al-Kursi
29. Tafsir Ayat al-Nur
30. Tafsir Surat al-Sajdah
31. Tafsir Surat Yasin
32. Tafsir Surat al-Waqi'ah
33. Tafsir Surat al-Hadid
34. Tafsir Surat al-Jumu'ah
35. Tafsir Surat al-Thariq
36. Tafsir Surat al-A'la
37. Tafsir Surat al-Zalzalah
38. Tafsir Ayat (Wa tara al-jibala tahsabuha jamidatan...)
39. *Risalah Asrar al-Ayat*
40. *Kasr Ashnam al-Jahiliyyah*
41. *Kitab Mafatih al-Ghayb*
42. *Syarh Ushul al-Kafi*
43. *Hawasyi Kitab al-Rawasyih li al-Mirdamad*[1]

Sebagian penulis kontemporer menyebutkan karya-karya lain, di antaranya ada yang sudah dicetak dan ada yang dalam proses pencetakan. Kitab-kitab terpenting yang mereka sebutkan adalah:[2]

1 Rujuk: *al-Failasuf al-Irani al-Kabir*, hlm. 22-26; *al-Asfar*, pengantar oleh al-Muzhaffar, hlm. 'A-T; *Tarikh-e Falsafah dar Islam*, M. M. Syarif, jil. 2, hlm. 476-477.

2 *Majmu'ah Rasa'il Falsafi Sadr al-Muta'allihin*, hlm. 12-15.

1. *Ajwibat Masa'il al-Mulla Syamsa al-Jilani* (tercetak)
2. *Ajwibat Masa'il al-Mulla Muzhaffar Husain al-Kasyani* (tercetak)
3. *Ajwibat Masa'il Ba'dh al-Khullan*
4. *Ashalat Ja'l al-Wujud* (tercetak)
5. *Iqazh al-Na'imin* (tercetak)
6. *Hasyiyah 'ala al-Qabasat*
7. *Risalah al-Hasyriyyah* (tercetak)
8. *Risalah al-Khalsah* (tercetak)
9. *Dibajah 'Arsy al-Taqdis* (tercetak)
10. *Zad al-Salik*
11. *Risalah "Seh Ashl"* (dalam bahasa Persia, tercetak dan tersunting)
12. *Risalah Mutasyabihat al-Qur'an*
13. *Risalah al-Mizaj*
14. *Al-Mazhahir al-Ilahiyyah* (tersunting dan tercetak)

Di sini kita dapat melihat dengan jelas betapa luasnya spektrum pengetahuan Sadr al-Muta'allihin, yang tecermin dalam karya-karyanya. Meskipun demikian, sebagian penulis biografi, ketika membahas Sadr al-Muta'allihin, hanya menyebutkannya secara sangat singkat, tidak lebih dari beberapa baris, dan hanya mencantumkan sedikit dari karya-karyanya. Contohnya adalah al-Zirikli, yang hanya menyebutkan karya-karyanya seperti: *Asrar al-Ayat*, *al-Asfar*, Tafsir Surat al-Waqi'ah, *Syarh Ushul al-Kafi*, *Syarh al-Hidayah li al-Abhari*, *al-Syawahid al-Rububiyyah*, *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, *al-Masya'ir*, dan *Mafatih al-Ghayb*, dan berhenti sampai di situ.[1] Perlu ditunjukkan bahwa kitab *Al-Asfar al-Arba'ah* adalah karyanya yang paling terkenal, yang dianggap sebagai ensiklopedia keilmuan lengkap yang ia susun berdasarkan empat tahapan kehidupan intelektual yang telah kami jelaskan secara rinci.

Sebagai penutup, saya menegaskan bahwa kehidupan Sadr al-Muta'allihin sangat layak untuk dikaji, direnungkan, dan didalami, karena evolusi yang ia alami dan karena kondisi-kondisi yang melingkupinya, yang menjadikannya seorang filsuf yang, setelah sekian lama, mampu mendominasi seluruh pusat studi keilmuan yang berkecimpung dalam filsafat. Filsafat Muta'aliyah-nya menjadi satu-satunya yang beredar di pusat-pusat keilmuan, dan kepribadiannya menaungi mazhab-mazhab filsafat terkenal lainnya.

1 *al-A'lam*, karya Khairuddin al-Zirikli, jil. 5, hlm. 303.

BAB II
SUMBER-SUMBER PEMIKIRAN SADRIAN

Tidak diragukan lagi bahwa penelaahan terhadap karya-karya tulis Sadr al-Muta'allihin, teori-teori yang ia capai, serta gerak intelektual yang mendominasi Hikmah Muta'aliyah-nya, secara jelas menunjukkan pengaruh yang ditinggalkan oleh mazhab-mazhab pemikiran yang mendahuluinya. Dalam karya-karyanya, kita melihat ia membahas berbagai masalah dan diskursus dari mazhab-mazhab dan aliran-aliran pemikiran ini, baik dalam bentuk dukungan, penggunaan sebagai argumen pendukung (*istisyhad*), kritik dan sanggahan, maupun dalam bentuk penjelasan dan klarifikasi. Hampir tidak ada satu pun aliran pemikiran yang tidak disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin dalam karya-karyanya. Yang kami maksud dengan aliran pemikiran di sini adalah mazhab-mazhab yang populer di kalangan umat Islam maupun di luarnya; mulai dari filsafat Yunani Kuno dengan seluruh filsuf dan gnostiknya, hingga filsafat dan mazhab-mazhab filosofis yang berkembang di dunia Islam, yaitu Peripatetik (*Mashsha'i*), Iluminasionis (*Ishraqi*), kemudian mazhab teologi skolastik (*kalam*) umat Islam, dan pendekatan gnostik (*'irfani*) yang diadopsi oleh banyak kaum Muslimin. Di sini, kita tidak boleh melupakan pengaruh yang ditinggalkan oleh Al-Qur'an al-Karim serta hadis-hadis Rasulullah saw. dan keluarga sucinya (*'itrah al-thahirah*) terhadap Sadr al-Muta'allihin. Selain itu, Sadr al-Muta'allihin memiliki wawasan yang luas mengenai berbagai aliran dan mazhab non-Islam yang berkembang di beberapa negeri non-Islam; bahkan, ia telah mengkritik dan menjelaskan sebagian darinya dalam beberapa karyanya.

Dari sini, dapat diklaim bahwa aliran-aliran pemikiran yang mendahului Sadr al-Muta'allihin telah meninggalkan jejak pada metodologi intelektualnya dan terefleksikan dalam berbagai karyanya. Bahkan, banyak pemikir menyatakan bahwa filsafat Sadr al-Muta'allihin adalah hasil pertemuan dari aliran-aliran pemikiran ini. Namun, kadar pengaruh dari masing-masing aliran tersebut berbeda satu sama lain. Sebagian di antaranya memiliki pengaruh yang sangat mendalam, seperti yang kita saksikan dalam pembahasan-pembahasan Sadr al-Muta'allihin yang di dalamnya ia menyebutkan dan menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an atau hadis, atau pengaruh yang ditinggalkan oleh filsafat Peripatetik dan Iluminasionis. Sementara itu, kita tidak melihat pengaruh yang sama kuatnya dari 'irfan, tasawuf, atau kalam, meskipun ketiganya juga meninggalkan jejak khasnya pada dirinya.

Dalam menjelaskan pengaruh aliran-aliran ini terhadap Sadr al-Muta'allihin, Dr. Seyyed Hossein Nasr mengatakan:

> "Kita dapat menyaksikan dengan jelas lima unsur dalam gaya penulisan baru yang didirikan oleh Sadr al-Muta'allihin: filsafat Aristoteles dan para pengikutnya, ajaran-ajaran Neoplatonis, ajaran-ajaran Ibnu Sina, teori-teori gnostik ('irfani) Ibnu 'Arabi, dan prinsip-prinsip wahyu (*ushul wahyaniyyah*). Sadr al-Muta'allihin berupaya memberikan bentuk logis pada penyingkapan-penyingkapan gnostik (*kasyfiyyat 'irfaniyyah*), dan di sisi lain, ia mencoba mengekstrak kandungan-kandungan filosofis dan rasional dari hadis dan riwayat, khususnya yang terdapat dalam *Nahj al-Balaghah*. Dengan metode ini, ia berhasil meletakkan dasar bagi sebuah metodologi hikmah yang baru."[1]

Dalam menjelaskan pentingnya pendekatan filosofis Sadr al-Muta'allihin, Dr. Seyyed Hossein Nasr mencoba mengklarifikasi kekeliruan banyak sejarawan dan peneliti non-Iran yang menganggap bahwa permulaan filsafat

1 *Tarikh-e Falsafah dar Islam*, M. M. Syarif, jil. 2, hlm. 479.

di dunia Islam ada pada al-Kindi, disempurnakan oleh al-Farabi dan Ibnu Sina, dan setelah kritik al-Ghazali terhadap filsafat, filsafat Islam mulai menuju kemunduran. Ia berpendapat bahwa kekeliruan ini mungkin berlaku untuk dunia Sunni yang membatasi hikmah pada aliran Peripatetik dan tidak memperhatikan proses perkembangannya di tangan para filsuf Syi'ah. Abad yang mereka anggap sebagai abad kemunduran filsafat (abad ke-6 Hijriah) justru merupakan awal dari kebangkitan baru dalam Hikmah Iluminasi (*al-hikmah al-ishraqiyyah*), yang melanjutkan proses peningkatannya dengan munculnya mazhab filsafat Hikmah Muta'aliyah.

Di sisi lain, para filsuf Muslim yang muncul antara abad ke-6 dan ke-9 Hijriah memiliki pengaruh yang sangat besar dalam pembentukan pemikiran Sadrian. Kita bisa mulai dari Nashiruddin al-Thusi dan muridnya Allamah al-Hilli, Quthbuddin al-Razi dan Quthbuddin al-Syirazi, Ghiyatsuddin Manshur al-Syirazi, Sayyid Mir Syarif al-Jurjani, dan Jalaluddin al-Dawani, yang telah melakukan proses perpaduan antara prinsip-prinsip Hikmah Iluminasi dan Peripatetik; bahkan mereka telah menjaga filsafat dari kepunahan. Ada pula para gnostik ('urafa') besar seperti Sayyid Haydar al-Amuli, Rajab al-Bursi, Ibnu Turkah al-Isfahani, dan Ibnu Jumhur al-Ahsa'i. Mereka semua telah mengerahkan upaya untuk menyelaraskan antara syariat dan 'irfan.

Semua tokoh agung ini, yang kemunculannya terjadi setelah era yang dianggap sebagai masa kemunduran dan hilangnya filsafat oleh sebagian pihak, telah membentuk landasan bagi kemunculan Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi yang mendirikan Hikmah Muta'aliyah. Oleh karena itu, tidak mudah untuk memahami prinsip-prinsip Hikmah Muta'aliyah tanpa merujuk pada para tokoh agung ini.[1]

Di sini, kami akan memaparkan secara singkat pengaruh terpenting dari mazhab-mazhab pemikiran tersebut terhadap Sadr al-Muta'allihin.

Al-Qur'an al-Karim dan Hadis Para Maksum (a.s.)

Al-Qur'an al-Karim dan hadis-hadis para Maksum merupakan pilar fundamental bagi pemikiran Sadr al-Muta'allihin. Keduanya meninggalkan pengaruh yang sangat mendalam padanya, dan di atas keduanya pula Hikmah Muta'aliyah Sadrian dibangun. Penelaah karya-karya Sadr al-Muta'allihin tidak hanya akan menyaksikan besarnya pengaruh teks suci (*naql*) terhadap pemikiran dan karya-karya rasionalnya, tetapi juga akan menjadi jelas baginya bahwa hikmah yang diidamkan oleh Sadr al-Muta'allihin adalah hikmah yang berupaya mendekatkan dan menyatukan antara akal (*'aql*) dan wahyu (*naql*), serta membuktikan bahwa keduanya tidak bertentangan. Hal ini akan kami jelaskan secara rinci ketika membahas filsafat Muta'aliyah Sadr al-Muta'allihin pada bab-bab berikutnya. Dengan meninjau karya-karyanya, kita melihat bahwa ia menulis dalam bidang filsafat, 'irfan, kalam, dan tafsir. Meskipun demikian, dalam setiap karya ilmiah yang ia hasilkan, ia tidak pernah lupa untuk menghimpun semua sumber pemikiran yang dimilikinya, di mana wahyu secara keseluruhan merupakan salah satu unsur esensialnya. Di sini kita melihat Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "Maka barang siapa yang menetapkan adanya falak namun tidak melihat adanya malaikat, dan menetapkan yang rasional (*ma'qul*) namun mengingkari yang ditransmisikan (*manqul*), maka ia laksana Dajjal yang buta sebelah matanya. Mengapa ia tidak melihat dengan kedua mata, dan tidak menetapkan kedua alam sesuai dengan setiap maujud, serta tidak menyatukan antara yang rasional dan yang ditransmisikan, antara akal dan syariat? Sebab, syariat adalah akal yang lahiriah, dan akal adalah syariat yang batiniah..."[2]

Dengan ungkapan yang jelas ini, dapat dipahami apa yang dicita-citakan oleh Sadr al-Muta'allihin melalui Hikmah Muta'aliyah, dan menjadi teranglah orientasinya untuk mendekatkan akal dan wahyu serta menegaskan ketiadaan pertentangan di antara keduanya.[3]

Adapun bagaimana Sadr al-Muta'allihin memandang Kitabullah dan hadis-hadis para Maksum, ia telah membahas keduanya dalam kitabnya *Asrar al-Ayat*. Ia menganggap bahwa "Cahaya" (*al-nur*) adalah salah satu nama terindah Al-Qur'an, karena Al-Qur'an adalah cahaya intelektual yang melaluinya dapat disingkap keadaan Sang Prinsip Awal (*al-mabda'*) dan Hari Kebangkitan (*al-ma'ad*) serta diketahui hakikat segala sesuatu. Dan dengannya, manusia akan meraih kemenangan pada hari kiamat.[4] Ungkapan-ungkapan ini sangat jelas dan terang. Mengenai hadis-hadis para Maksum dan urgensinya, ia berkata:

---

1 *Risalah-ye Seh Ashl*, pengantar editor, hlm. 12-17.

2 *Tafsir Surat al-Waqi'ah*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 220.

3 Rujuk: *Hikmat-e Muta'aliyah-ye Mulla Sadra dar Ayinah-ye Ahadits*, Dinani, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 10, hlm. 37-41.

4 *Asrar al-Ayat*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 32.

> "Sesungguhnya dari hadis-hadis ini aku telah menemukan kerang-kerang keilmuan di lautan hikmah dan 'irfan, yang sarat dengan permata-permata cemerlang hakikat keimanan, tersimpan di dalamnya mutiara-mutiara makna Al-Qur'an, dan ditopang oleh pilar-pilar kaidah argumentasi demonstratif (*burhan*)..."[1]

Kami tambahkan bahwa karya-karya Sadr al-Muta'allihin ada yang berkaitan murni dengan ayat-ayat dan penafsirannya, dan ada pula yang berupa syarah (komentar) atas hadis-hadis, seperti berbagai syarahnya atas Al-Qur'an yang telah kami sebutkan sebelumnya dan *Syarh Ushul al-Kafi*.

Sadr al-Muta'allihin menggunakan dalil *naql* dalam berbagai konteks, di antaranya: sebagai argumen pendukung (*istisyhad*), kutipan (*iqtibas*), tafsir dan takwil, untuk menyanggah pihak lain, dan sebagai argumentasi untuk beberapa teori yang ia kemukakan. Semua penggunaan ini dapat diamati dengan jelas saat menelaah karya-karyanya.

Jika kita beralih ke tafsir-tafsir yang ditulis oleh Sadr al-Muta'allihin, maka tafsir-tafsir tersebut terbagi menjadi dua jenis: tafsir independen (*mustaqillah*) dan tafsir implisit (*dhimniyyah*). Yang dimaksud dengan tafsir independen adalah kitab-kitab dan risalah-risalah, baik besar maupun kecil, yang ia tulis di bawah judul "Tafsir Al-Qur'an al-Karim," di mana sebagiannya mencakup tafsir satu surat atau beberapa surat, seperti: Tafsir Surat al-Fatihah, Surat al-Baqarah hingga ayat 62, al-Thariq, Ayat Kursi, Ayat Nur, Surat al-A'la, al-Sajdah, al-Zalzalah, Yasin, al-Waqi'ah, al-Dhuha, al-Jumu'ah, al-Hadid, serta tafsir yang dikenal dengan nama *Asrar al-Ayat wa Anwar al-Bayyinat*. Adapun tafsir implisit pada hakikatnya adalah kitab-kitab filosofisnya yang di dalamnya ia menyisipkan penafsiran beberapa ayat yang relevan dengan topik yang dibahas.[2]

Adapun pandangan-pandangan dan teori-teori yang dianut oleh Sadr al-Muta'allihin, di mana dalil *naql* memainkan peran sebagai saksi, argumen, atau sanggahan, secara ringkas adalah sebagai berikut:

1. Sadr al-Muta'allihin menganggap bahwa ayat-ayat Al-Qur'an selaras dengan teori yang dinukil dari Plato mengenai imaterialitas jiwa (*tajarrud al-nafs*), dan ia menyebutkan beberapa ayat untuk itu: At-Taubah/87, Al-Muthaffifin/14.[3] Di tempat lain ia mengatakan bahwa ayat-ayat mengenai hal ini sangat banyak, di antaranya: (38:72), (4:169), (23:14), (36:36), (35:11). Hadis-hadis tentang masalah ini juga beragam, yang terpenting adalah sabda Nabi saw.: "*Barang siapa mengenal dirinya, maka ia telah mengenal Tuhannya*", dan sabdanya: "*Barang siapa melihatku, maka ia telah melihat Al-Haqq*", serta sabdanya: "Aku adalah pemberi peringatan yang telanjang (yang sangat jelas)."[4]
2. Ia menyebutkan beberapa ayat Al-Qur'an untuk membuktikan terjadinya gerak substansial (*al-harakah fi al-jawhar*): An-Naml/90,[5] dan hadis-hadis para Imam juga mendukung masalah ini.[6]
3. Ia mengemukakan beberapa hadis untuk membuktikan bahwa makhluk-makhluk kontingen (*al-mumkinat*) senantiasa membutuhkan eksistensi di semua tingkatan karena mereka adalah kemiskinan absolut (*al-faqr al-mahdh*), seperti hadis "Kefakiran adalah kehitaman wajah di dua negeri (dunia dan akhirat)."[7] Ia juga mendukung dengan ayat-ayat masalah bahwa keberadaan entitas-entitas partikular (*al-a'yan*) dan penerimaan mereka terhadap anugerah ilahi bergantung pada masuknya mereka ke alam wujud, di mana semuanya tampak melalui cahaya wujud.[8]
4. Ia menyebutkan beberapa ayat untuk mendukung argumen bahwa emanasi pertama dari Sang Pencipta adalah suatu urusan yang bersifat tunggal/kesatuan (Al-Qamar/50).[9]
5. Ia mengemukakan ayat-ayat Al-Qur'an untuk mengkritik kaum *Mu'aththilah* (yang menafikan sifat-sifat Tuhan) dalam pandangan mereka bahwa perbuatan Allah Ta'ala kosong dari hikmah.[10]
6. Ia menggunakan perkataan Amirul Mukminin a.s. sebagai argumen untuk menafikan adanya tambahan sifat-

---

1 *Syarh Ushul al-Kafi*, Sadr al-Muta'allihin, jil. 1, hlm. 168.
2 Rujuk: *Guzarisyi az Tafasir-e Sadr al-Muta'allihin bar Qur'an Karim*, Sayyid Sadruddin Thahiri, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 1, hlm. 57-63.
3 *al-Asfar*, jil. 8, hlm. 309.
4 *al-Syawahid al-Rububiyyah*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 217-221.
5 *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 84; *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 110-111.
6 *al-Masya'ir*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 66.
7 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 69.
8 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 350 & 355.
9 *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 139.
10 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 259.

sifat Tuhan atas esensi-Nya.[1]

7. Ia menyebutkan banyak ayat Al-Qur'an untuk menjelaskan makna yang dimaksud dari *qudrah* (kekuasaan), *'inayah* (providensi), dan *qadha'* (ketetapan).[2]
8. Ia menggunakan banyak ayat sebagai argumen pendukung dalam pembahasan tentang perbuatan Wajib al-Wujud.[3]
9. Ia menyebutkan bukti-bukti dari Al-Qur'an mengenai keabadian jiwa setelah (kematian) badan (Al-Isra'/85), (Thaha/55).[4] Ia mengisyaratkan dengan sebagian ayat lain mengenai masalah peningkatan dan transformasi jiwa manusia dari satu alam penciptaan ke alam lainnya (Al-A'raf/11).[5] Ia juga mengisyaratkan bahwa perpindahan dan transformasi jiwa dari alam penciptaan duniawi yang alami ke alam penciptaan ukhrawi didasarkan pada berbagai watak (*malakat*) dan keadaan yang dihasilkan dari perbuatan-perbuatan duniawi (Al-An'am/38); (Al-Ma'idah/60); (An-Nur/24).[6] Ia menyebutkan beberapa hadis untuk membuktikan keberadaan jiwa sebelum badan tanpa mengharuskan adanya reinkarnasi (*tanasukh*).[7] Ia menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai argumen untuk masalah bahwa jiwa-jiwa manusia pada awal fitrahnya adalah satu jenis, tetapi berbeda dalam fitrah sekundernya (Al-Baqarah/213); (Al-Hasyr/14).[8]
10. Ia menjawab para penganut reinkarnasi (*tanasukh*) dengan ayat-ayat Al-Qur'an (An-Nisa'/56).[9]
11. Apa yang kami sebutkan ini hanyalah setetes dari lautan ayat dan hadis yang disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin dalam karya-karya filosofisnya. Kami menyebutkannya hanya untuk memberikan gambaran, bukan untuk enumerasi lengkap, karena menginventarisasi seluruh ayat dan hadis yang digunakan dan dimanfaatkan dalam kitab-kitab filosofis Sadr al-Muta'allihin membutuhkan ruang yang lebih luas. Apa yang telah kami sebutkan secara jelas menunjukkan besarnya pengaruh hal-hal ini terhadap Sadr al-Muta'allihin dan visi yang ia adopsi terkait dengan dalil *naql*.[10]

Hikmah Yunani Kuno

Filsafat Yunani Kuno memiliki kedudukan istimewa dalam karya-karya Sadr al-Muta'allihin, yang dapat disaksikan dengan jelas oleh siapa pun yang menelaah karya-karya filsuf kita ini. Tidak diragukan lagi, filsafat Yunani telah meninggalkan jejak pada pemikiran, pandangan, dan teori-teori yang ia kemukakan. Urgensi filsafat Yunani bagi Sadr al-Muta'allihin tidak hanya terletak pada keselarasan pandangannya dengan mereka, melainkan juga pada citra yang ia bangun tentang mereka, sebagaimana akan kita lihat dari beberapa kutipan perkataannya nanti. Di sini, saya ingin menyoroti beberapa poin singkat:

1. Pemikiran Yunani telah mendominasi kalangan pemikir Islam dan menempati ruang yang luas, hingga dikatakan bahwa kaum Muslimin adalah pewaris filsafat Yunani. Hal ini berkat gerakan penerjemahan pemikiran Yunani ke dalam bahasa Arab. Atas dasar ini, pemikiran Yunani menjadi salah satu faktor yang berkontribusi dalam memperkuat pemikiran Islam.
2. Pandangan khusus para pemikir Muslim terhadap bangsa Yunani telah menjadikan mereka sosok-sosok yang luar biasa, bahkan menempatkan mereka sejajar dengan para wali dan nabi. Hal ini dapat disimpulkan dari ucapan Sadr al-Muta'allihin, dan lebih jelas lagi dari ucapan Syaikh al-Ishraq Syihabuddin Suhrawardi yang berbicara secara gamblang tentang kedudukan mereka. Para filsuf Islam lainnya pun mengikuti jejak yang sama.
3. Masalah-masalah yang dibahas oleh para filsuf Yunani, yang secara umum bertemu dengan isu-isu penting yang menyibukkan benak para pemikir Islam, menjadikan mereka pusat perhatian kaum Muslimin, baik

1 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 135-136.
2 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 290-291.
3 *al-Masya'ir*, hlm. 58-63.
4 *al-Asfar*, jil. 8, hlm. 392.
5 Ibid., hlm. 393.
6 Ibid., jil. 9, hlm. 5.
7 *Kitab al-'Arsyiyyah*, hlm. 23.
8 *al-Asfar*, jil. 8, hlm. 2.
9 *al-Asfar*, jil. 8, hlm. 31.
10 Untuk telaah lebih lanjut, rujuk: *Ta'tsir-e Qur'an Karim dar Syakl Giri-ye Hikmat-e Muta'aliyah*, Mustafa Burujirdi, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 20, hlm. 57-60. Dan *Guzarisyi az Tafasir-e Sadr al-Muta'allihin bar Qur'an Karim*, hlm. 57-63.

dalam rangka mendiskusikan, menjelaskan, mengkritik, maupun mengoreksi pandangan-pandangan mereka.

4. Ambiguitas yang ada—dan sebagiannya masih bertahan hingga hari ini—dalam sejarah filsafat Yunani telah menimbulkan kesalahpahaman besar di kalangan kaum Muslimin. Betapa banyak teori yang dinisbatkan oleh kaum Muslimin kepada seorang filsuf padahal itu milik filsuf lain, betapa sering mereka meyakini sesuatu tentang seorang filsuf padahal kenyataannya berbeda, dan betapa banyak teori yang mereka lekatkan pada filsuf Yunani padahal itu bukan milik mereka. Di sini saya ingin menyinggung kesalahpahaman yang mendominasi pemikir Muslim terkait Plotinus, di mana mereka menganggapnya sebagai Aristoteles. Akibatnya, mereka menisbatkan teori-teori Plotinus kepada Aristoteles, sehingga melekatkan pada Aristoteles teori-teori yang tidak pernah ia ucapkan. Mereka juga melakukan rekonsiliasi antara pendekatan Platonis dan Aristotelian melalui Plotinus, serta berbagai isu lain yang kesalahpahamannya di kalangan Muslimin menimbulkan dampak yang kurang memuaskan.

Adapun seberapa jauh Sadr al-Muta'allihin terpengaruh oleh para filsuf Yunani, dapat dikatakan bahwa banyak masalah yang dibahas oleh Sadr al-Muta'allihin dapat dirujuk, dengan satu atau lain cara, kepada mereka. Jika mereka tidak membicarakannya secara eksplisit, mereka telah mengisyaratkannya secara implisit atau meletakkan fondasi dan mempersiapkan landasan bagi kemunculannya.

Mengenai bagaimana Sadr al-Muta'allihin menggambarkan para filsuf Yunani, cukuplah bagi kita untuk mengutip beberapa ungkapannya yang ia sebutkan secara verbatim di lebih dari satu tempat. Dalam *al-Asfar*, ia berkata:

> "Ketahuilah, bahwa pilar-pilar hikmah yang diakui oleh sebuah kelompok berjumlah delapan: tiga dari Miletus, yaitu Thales, Anaximenes, dan Agathodaemon; dan lima dari Yunani, yaitu Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato, dan Aristoteles, semoga Allah menyucikan jiwa-jiwa mereka dan menyertakan kami dalam doa-doa baik dan keberkahan mereka. Sungguh, cahaya-cahaya hikmah telah terbit di alam semesta berkat mereka, dan ilmu-ilmu ketuhanan telah tersebar di dalam kalbu berkat usaha mereka. Mereka semua adalah para bijak bestari (*hukama'*) yang zuhud, ahli ibadah, dan teosof (*muta'allihin*), yang berpaling dari dunia dan menghadap ke akhirat. Mereka inilah yang disebut sebagai (pemilik) hikmah absolut (*al-hikmah al-muthlaqah*), dan setelah mereka, tidak ada lagi yang disebut sebagai seorang *hakim*. Sebaliknya, masing-masing dari mereka dinisbatkan pada salah satu keahlian..."[1]

Apa yang dapat kita simpulkan dari seseorang yang berbicara tentang mereka dengan ungkapan seperti ini? Ia telah mengagungkan mereka dengan menempatkan mereka pada posisi yang unik. Ungkapan yang sama ini juga dikutip oleh Sadr al-Muta'allihin dalam *Risalah fi al-Huduts*.[2] Ia menambahkan: "...Sesungguhnya pilar-pilar tersebut adalah para bijak bestari agung terdahulu yang memetik cahaya ilmu mereka dari lentera kenabian para nabi terdahulu dan para utusan ilahi..." Ia menganggap Porphyry sebagai salah seorang yang kokoh dalam hikmah (*al-rasikhin fi al-hikmah*)[3] dan berkata tentang Aristoteles: "Betapa terangnya cahaya akalnya dan kuatnya makrifatnya, dan betapa luhurnya kedudukannya dalam filsafat ilahiah (*al-hikmah al-ilahiyyah*) dan tingginya derajatnya."[4] Ia bahkan berlebihan dalam membicarakannya hingga berkata: "Sebagian besar perkataan filsuf agung ini menunjukkan kekuatan penyingkapan spiritualnya (*kasyf*), cahaya batinnya, dan kedekatan posisinya di sisi Allah, serta bahwa ia termasuk di antara para wali yang sempurna (*al-awliya' al-kamilin*)."[5] Ia melakukan hal yang sama dalam *Mafatih al-Ghayb*.[6],[7]

Tentu saja, Sadr al-Muta'allihin telah mengadopsi dan membela pandangan-pandangan para filsuf Yunani, seraya mengkritik sebagian lainnya. Adapun pandangan dan teori Yunani terpenting yang ia pilih dan bela adalah sebagai berikut:

> Sadr al-Muta'allihin mendukung teori Plato tentang Idea-idea (*al-mutsul*) dan membelanya, serta mengajukan argumen-argumen baru untuk membuktikannya. Ia berkata dengan singkat: "Yang benar adalah bahwa mazhab Plato dan para pilar hikmah yang mendahuluinya mengenai keberadaan Idea-idea

---

1 *al-Asfar*, jil. 5, hlm. 206-207.
2 *Risalah fi al-Huduts*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 155-156.
3 Ibid., hlm. 14.
4 *Mafatih al-Ghayb*, Sadr al-Muta'allihin, jil. 2, hlm. 501.
5 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 71.
6 Ibid., hlm. 109.
7 Rujuk perkataannya tentang Aristoteles: *Mafatih al-Ghayb*, jil. 2, hlm. 496.

intelektual (*al-mutsul al-'aqliyyah*) bagi esensi-esensi spesifik (*al-thaba'i' al-naw'iyyah*) berada di puncak kekokohan dan kemantapan..."[1] Pemikiran-pemikiran Aristoteles juga sangat jelas dalam kitab-kitabnya, terutama yang berkaitan dengan pembahasan gerak alami yang azali (*al-harakah al-thabi'iyyah al-azaliyyah*), dan pembuktian bahwa setiap yang bergerak membutuhkan penggerak hingga berujung pada Penggerak yang Tak Bergerak.[2]

Tidak diragukan lagi bahwa pandangan-pandangan Plotinus yang disebutkan dalam karya-karyanya tampak jelas dalam karya-karya Sadr al-Muta'allihin. Pemikiran-pemikiran terpenting tersebut adalah:

1. **Kaidah "Yang Sederhana dalam Realitas adalah Segala Sesuatu" (***basith al-haqiqah kull al-asyya'***)**: Meskipun Sadr al-Muta'allihin adalah yang membuktikannya secara demonstratif, kaidah ini telah disebutkan dalam *Atsulujiya* (Teologi Aristoteles).[3]
2. **Kaidah Kemungkinan yang Lebih Mulia dan Kemungkinan yang Lebih Rendah (***imkan al-asyraf wa imkan al-akhass***)**: Kaidah ini memiliki kedudukan istimewa bagi Syaikh al-Ishraq dan Sadr al-Muta'allihin, terutama dalam membuktikan adanya alam-alam imaterial. Sadr al-Muta'allihin secara eksplisit menyatakan keberadaannya dalam *Atsulujiya*.[4]
3. **"Jiwa dalam Kesatuannya adalah Seluruh Daya" (***al-nafs fi wahdatiha kull al-quwa***)**: Ini adalah salah satu kaidah fundamental dalam Hikmah Muta'aliyah dalam pembahasan tentang jiwa. Sadr al-Muta'allihin mengisyaratkan keberadaannya dalam *Atsulujiya*.[5]
4. **Gerak Substansial (***al-harakah al-jawhariyyah***)**: Meskipun penemunya adalah Sadr al-Muta'allihin, ia mengisyaratkan bahwa sumbernya adalah Al-Qur'an al-Karim dan perkataan para pendahulu seperti penulis *Atsulujiya*.[6] Ada banyak masalah lain yang dikutip atau dipengaruhi oleh Sadr al-Muta'allihin dari *Atsulujiya*, seperti anggapan bahwa emanasi pertama (*al-shadir al-awwal*) adalah tunggal, yang tidak dapat dijangkau oleh akal dan esensinya tidak dapat dicapai oleh pemikiran, serta pembahasan-pembahasan terkait mengenai bagaimana alam yang majemuk dapat muncul dari Yang Sederhana.[7]

Kita melihat Sadr al-Muta'allihin menisbatkan teori kesatuan intelek dan objek intelek (*ittihad al-'aqil wa al-ma'qul*) kepada Porphyry.[8] Tentu saja, penerimaannya terhadap pandangan para filsuf ini tidak berarti ia tidak menentang mereka. Justru sebaliknya, ia menentang mereka di banyak tempat, terutama dalam masalah kebaruan alam (*huduts al-'alam*)[9] dan teori-teori lainnya.

Yang dapat disimpulkan dari pembahasan ini adalah bahwa Sadr al-Muta'allihin membahas masalah-masalah filosofis yang disebutkan oleh para filsuf Yunani yang dapat memainkan peran dalam mengukuhkan pilar-pilar filsafatnya dan membantu memperkuat pandangan serta teori-teori khasnya. Ia menerima apa yang melayani tujuannya, meninggalkan apa yang tidak relevan baginya, dan mengkritik apa yang dapat meruntuhkan bangunan pemikiran yang ingin ia dirikan. Pengaruh yang ditinggalkan oleh para filsuf Yunani terhadap Sadr al-Muta'allihin akan menjadi lebih jelas ketika kita membahas inovasi-inovasi filosofis Sadr al-Muta'allihin, di mana kita akan membahas serangkaian teori filsuf ini yang dianggap sebagai inovasi khasnya.

Teologi Skolastik Islam (*'Ilm al-Kalam*)

Penelaahan terhadap karya-karya Sadr al-Muta'allihin dan urgensi yang ia berikan pada pembahasan-pembahasan teologis (*kalamiyyah*) menjadikannya seorang teolog (*mutakallim*) kelas wahid. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa Sadr al-Muta'allihin, dalam seluruh karyanya, berupaya mengerahkan semua premis keilmuan dan ilmu-ilmu yang diperlukan untuk menjadi sarana dalam membela, menjelaskan, dan mengklarifikasi agama. Dan inilah tugas seorang *mutakallim*. Cukuplah kita ketahui bahwa Sadr al-Muta'allihin hidup di bawah naungan

---

1 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 307.
2 Rujuk: *al-Failasuf al-Irani al-Kabir*, hlm. 33.
3 *Atsulujiya*, Plotinus, Mimar 10; *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 57.
4 *al-Asfar*, jil. 7, hlm. 244. Kaidah ini terdapat dalam *Atsulujiya*, Mimar 7 & 8.
5 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 105.
6 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 111-112.
7 Untuk telaah lebih lanjut tentang topik ini, rujuk: *Sadr al-Muta'allihin wa Atsulujiya*, Sa'id Rahimiyan, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 25, hlm. 35-41; *al-Failasuf al-Irani al-Kabir*, hlm. 34-35.
8 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 317.
9 *Risalah fi al-Huduts*, hlm. 152.

popularitas dan berkembangnya berbagai pemikiran dan pandangan teologis. Kami telah menjelaskan bagaimana pusat studi (*hawzah*) Shiraz mengalami kemajuan pesat. Dengan demikian, dapat dengan mudah diklaim bahwa Sadr al-Muta'allihin sangat terpengaruh oleh pemikiran para teolog ini. Selain mengutip perkataan mereka dalam tulisan-tulisannya, ia juga mendiskusikan, mengkritik, dan menyanggah banyak di antaranya. Ini adalah suatu hal yang dapat diamati dengan mudah saat menelaah karya-karyanya, terutama kitab *al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Sadr al-Muta'allihin adalah seorang *mutakallim* di samping sebagai seorang filsuf. Kita dapat melihat bahwa sebagian besar pembahasannya adalah pembahasan teologis, baik dari segi pengajuan dan penanganan masalahnya, maupun dari segi pemenuhan tanggung jawab yang diemban oleh para *mutakallim*.

Mungkin al-Ghazali adalah *mutakallim* yang paling banyak meninggalkan jejak yang jelas pada Sadr al-Muta'allihin. Ia menyebutkan pandangan-pandangan al-Ghazali di banyak tempat, menjelaskannya, dan mengkritiknya. Di sini, Sayyid Qasim Jawadi mengutip dari Ustadz Jalaluddin al-Asytiyani dalam risalahnya yang berjudul "*al-Risalah al-Nuriyyah*", bahwa Sadr al-Muta'allihin meyakini pandangan-pandangan al-Ghazali, khususnya yang berkaitan dengan pembahasan-pembahasan eksperiensial (*dzawqiyyah*), diskursus-diskursus yang berhubungan dengan gnostisisme (*'irfaniyyat*), dan takwil ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang etika.[1] Sebagian peneliti meyakini bahwa semua diskursus retoris (*khithabiyyah*) atau representasional (*tamtsiliyyah*) yang terdapat dalam karya-karya Sadr al-Muta'allihin sebagian besar diambil dari kitab-kitab al-Ghazali, terutama kitab induknya, *Ihya' 'Ulum al-Din*. Ia mengutipnya secara verbatim, meringkasnya, atau menjelaskannya, seraya memperbaiki kekeliruan-kekeliruannya sesuai dengan konteks yang diperlukan.[2] Cukuplah kita menelaah ungkapan-ungkapan pujiannya terhadap al-Ghazali, di mana ia berkata tentangnya: "...Sesungguhnya kami mengemukakan perkataan lautan yang luas ini, yang dikenal di kalangan manusia sebagai Imam Hujjatul Islam, agar dapat melunakkan hati para penempuh jalan (*salikin*) yang meniti jalan para ahli iman..."[3]

Tentu saja, penelaahan terhadap kitab-kitab Sadr al-Muta'allihin dan perhatian pada nama-nama kitab dan tokoh yang ia sebutkan menuntun kita pada sebuah fakta bahwa pengaruh *'ilm al-kalam* terhadapnya sangat besar. Tentu saja, dukungannya terhadap mereka dan penyebutannya atas masalah-masalah mereka tidak menghalanginya untuk mengkritik metodologi mereka dan membahas isu-isu mereka. Ia menisbatkan kepada mereka beberapa hal yang dianggap sebagai kesalahan metodologis mereka, yang terpenting di antaranya adalah bahwa premis-premis yang mereka gunakan untuk memasuki ilmu mereka adalah keliru. Sadr al-Muta'allihin merasa heran bagaimana mereka dapat mendalami hal-hal yang dapat diinteleksi (*ma'qulat*) sementara mereka tidak mengetahui hal-hal yang dapat diindra (*mahsusat*), berbicara tentang ketuhanan (*ilahiyyat*) sementara mereka tidak mengetahui ilmu alam (*thabi'iyyat*), dan menggunakan argumen-argumen (*hujaj*) dan silogisme (*qiyasat*) sementara mereka tidak menguasai logika dan matematika. Ia menambahkan bahwa mereka tidak mengetahui dari ilmu-ilmu agama kecuali masalah-masalah kontroversial (*khilafiyyat*), dan tujuan mereka dari ilmu bukanlah untuk memperbaiki jiwa, memurnikan batin, dan membersihkan hati dari kotoran.[4] Ia meyakini bahwa dalil-dalil yang mereka andalkan untuk membuktikan tujuan mereka memiliki pilar yang goyah, dan silogisme mereka memiliki bangunan yang lemah. Kita melihat mereka mengandalkan perdebatan tanpa pandangan batin (*bashirah*) dan keyakinan (*yaqin*).[5] Akhirnya, ia menganggap bahwa pencari kebenaran tidak akan mempedulikan perkataan orang yang tidak memiliki penyingkapan spiritual (*kasyf*) dan pandangan batin dalam memahami hakikat, seperti mayoritas *mutakallim*.[6]

Dari sini, kita dapat menyimpulkan beberapa hal berikut: **Pertama**, Sadr al-Muta'allihin memiliki perhatian khusus terhadap *kalam* dan masalah-masalahnya, dan ia membahasnya di sebagian besar, bahkan di seluruh, kitab-kitabnya, baik dalam bentuk penjelasan, klarifikasi, maupun pembelaan. **Kedua**, ia mengadopsi sebuah metode khusus—yang akan kami jelaskan nanti—dan menganggap bahwa gayanya dalam menjelaskan masalah-masalah teologis adalah gaya yang paling benar. Hal ini dapat kita amati dengan jelas dari ungkapan-ungkapan kritiknya terhadap gaya para *mutakallim*. **Ketiga**, Sadr al-Muta'allihin tidak merasa puas dengan gaya aliran-aliran teologis, sehingga ia mengkritik dan menyalahkan mereka atas sifat penanganan mereka terhadap masalah-masalah ini.

---

1 *Ta'tsir-e Andisyaha-ye Ghazali bar Mulla Sadra*, Qasim Jawadi, *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 92.
2 Ibid.
3 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 326.
4 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 201-202.
5 *Risalah fi al-Huduts*, hlm. 10; *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 227.
6 *Mafatih al-Ghayb*, Mulla Sadra, jil. 1, hlm. 177.

Hikmah Peripatetik (*al-Hikmah al-Mashsha'iyyah*)

Hikmah Peripatetik (*Mashsha'i*) adalah hikmah yang paling jelas penampakannya dalam filsafat Muta'aliyah Sadr al-Muta'allihin, di samping Hikmah Iluminasi (*Ishraq*). Terlebih lagi, metode Sadr al-Muta'allihin dalam hikmahnya didominasi oleh upaya penyatuan dan rekonsiliasi antara akal, wahyu, dan iluminasi—yaitu, antara Peripatetik, Iluminasi, dan wahyu. Jika kita melihat karya-karya Sadr al-Muta'allihin, kita akan mendapatinya terkadang mendukung perkataan kaum Peripatetik, terkadang lain mengemukakan perkataan mereka untuk menunjukkan kebenaran metode dan argumennya, dan terkadang menentang mereka. Dalam tinjauan singkat terhadap masalah-masalah terpenting yang dikutip oleh Sadr al-Muta'allihin dari kaum Peripatetik, kita sampai pada kesimpulan berikut:

> Sadr al-Muta'allihin memanfaatkan pandangan-pandangan kaum Peripatetik, khususnya guru mereka, Ibnu Sina, dalam membuktikan bahwa wujud (*al-wujud*) adalah eksisten dalam realitas eksternal (*al-a'yan*).[1] Ia menyebutkan dukungan dari Syaikh al-Ra'is (Ibnu Sina) bahwa yang dijadikan (*al-maj'ul*) adalah wujud, bukan esensi (*mahiyyah*).[2] Ia mengutip perkataan al-Farabi bahwa individuasi (*tasyakhkhush*) sesuatu terjadi melalui formanya (*shurah*).[3] Ia menggunakan perkataan Syaikh al-Ra'is sebagai argumen pendukung dalam masalah bagaimana diferensia (*fashl*) terindividuasi.[4] Ia mendukung perkataannya dalam masalah bahwa keberlangsungan subjek bukanlah syarat bagi semua jenis oposisi, melainkan hanya bagi sebagiannya, seperti kontraritas (*tadhadd*).[5] Ia mengarahkan perkataannya dalam masalah bahwa apa yang menyertai sebab yang mendahului akibat tidak mesti mendahului akibat tersebut.[6] Ia menyebutkan argumen-argumennya dalam menafikan regresi tak terbatas (*tasalsul*).[7] Ia mendukung perkataannya bahwa konsepsi-konsepsi (*tashawwurat*) dapat menjadi prinsip bagi segala sesuatu.[8] Ia sependapat dengan pandangan mereka yang menganggap bahwa pengetahuan tentang sesuatu dari sisi sebab-sebabnya adalah pengetahuan universal (*'ilm kulli*).[9] Ia bersandar pada pandangan-pandangan kaum Peripatetik dalam menolak keraguan-keraguan terkait masalah kejahatan (*al-syarr*).[10] Ia mengutip perkataannya dalam argumen-argumen imaterialitas jiwa dan menyetujuinya dalam banyak pembahasannya.[11]

Apa yang kami sebutkan ini hanyalah sebagian kecil dari apa yang ditinggalkan oleh Hikmah Peripatetik pada Sadr al-Muta'allihin, dan akan menjadi lebih jelas lagi seiring berjalannya pembahasan. Di sisi lain, Sadr al-Muta'allihin menentang dan mengkritik banyak pandangan kaum Peripatetik. Ia bahkan mendedikasikan satu bab penuh untuk membahas penentangannya terhadap Ibnu Sina dalam beberapa masalah. Di antara masalah-masalah terpenting tersebut adalah:

> Salah satu hal yang ia tentang adalah mengenai bagaimana manusia tetap ada meskipun esensinya terus berubah setiap saat. Ia menganggap bahwa masalah ini tidak mampu dipecahkan oleh Syaikh al-Ra'is meskipun kecerdasannya luar biasa dan pemahamannya tajam. Bahkan, ia menisbatkan kepadanya ketumpulan pikiran (*taballud al-dzihn*) saat meneliti entitas-entitas eksistensial (*al-huwiyyat al-wujudiyyah*) dibandingkan dengan hukum-hukum umum. Hal lain yang ia tentang adalah penolakannya terhadap gerak dalam kategori substansi. Di antaranya juga adalah penolakannya terhadap forma-forma terpisah (*shuwar mufaraqah*) Platonis. Juga penolakannya terhadap kesatuan intelek dan objek intelek (*ittihad al-'aqil wa al-ma'qul*), serta kesatuan jiwa dengan Akal Aktif. Di antaranya juga adalah ketumpulan pikirannya dalam membolehkan cinta materi prima (*hayula*) pada forma. Juga penolakannya terhadap perubahan forma-forma unsur menjadi satu forma tunggal yang kualitasnya dapat diinteleksi. Di antaranya juga adalah ketidakmampuannya membuktikan kebangkitan jasmani (*hasyr al-ajsad*). Juga keyakinannya yang mendalam akan keabadian dan keazalian falak dan bintang-bintang secara individual. Juga kebingungannya

1 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 66.
2 Ibid., hlm. 419.
3 Ibid., jil. 2, hlm. 10.
4 Ibid., hlm. 25.
5 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 125.
6 Ibid., hlm. 138.
7 Ibid., hlm. 144.
8 Ibid., hlm. 185.
9 Ibid., jil. 3, hlm. 404.
10 Ibid., jil. 7, hlm. 79-80.
11 Ibid., jil. 8, hlm. 270.

ketika ditanya oleh Bahmanyar dalam beberapa pertanyaannya: "Apa sebabnya sebagian daya jiwa dapat mempersepsi dan sebagian lainnya tidak, padahal semuanya adalah daya dari satu esensi?"

Ia menjawab: "Aku tidak memahami ini." Hal ini—menurut Sadr al-Muta'allihin—adalah karena ia belum memahami kesatuan kolektif (*al-wahdah al-jam'iyyah*) dari entitas-entitas sederhana yang imaterial. Ia juga menentangnya dalam masalah kesadaran hewan akan dirinya sendiri. Di antaranya juga adalah bahwa Syaikh al-Ra'is tidak mampu membuktikan gerak kuantitatif pada tumbuhan, bahkan pada hewan, karena ketidakmampuannya membuktikan adanya sesuatu yang tetap di dalam keduanya yang menjadi lokus bagi gerak ini. Di antaranya juga adalah karena ia tidak berhasil membuktikan imaterialitas daya imajinasi manusia, ia menjadi bingung tentang keabadian jiwa-jiwa manusia yang sederhana setelah (kematian) badan. Di antaranya juga adalah ia tidak mengetahui makna akal sederhana (*al-'aql al-basith*) dan tidak memahami maknanya, bahkan menganggapnya sebagai persepsi atas objek-objek intelek secara serentak tanpa urutan temporal, melainkan dengan urutan kausal. Dan banyak lagi ungkapan-ungkapan penentangannya. Sadr al-Muta'allihin berkata di akhir pembahasannya ini:

"Engkau telah mengetahui kerusakan dari apa yang ia klaim, dan bahwa forma-forma intelektual yang substansial tidak terpisah esensinya dari esensi (akal), sebagaimana telah dijelaskan. Kekeliruan-kekeliruan dan kekurangan-kekurangan semacam ini hanyalah muncul dari kelalaian terhadap hakikat wujud dan hukum-hukumnya serta hukum-hukum entitas eksistensial, dan dari menghabiskan waktu pada ilmu-ilmu yang tidak esensial seperti bahasa, detail-detail aritmatika, seni *arithmology* dan musik, rincian pengobatan dalam kedokteran, serta penyebutan obat-obatan tunggal dan ramuan... dan ilmu-ilmu partikular lainnya yang untuk masing-masingnya Allah telah menciptakan ahlinya, dan tidak pantas bagi seorang teosof (*al-rajul al-ilahi*) untuk menyelami kedalamannya."[1]

Hikmah Iluminasi (*al-Hikmah al-Ishraqiyyah*)

Komentar Sadr al-Muta'allihin atas kitab *Hikmat al-Ishraq* karya Suhrawardi dianggap sebagai salah satu kitab hikmahnya yang terpenting, di mana ia membahas Hikmah Iluminasi dengan penjelasan dan klarifikasi. Ini, jika menunjukkan sesuatu, maka ia menunjukkan, **pertama**, metode Sadr al-Muta'allihin yang terpengaruh oleh Iluminasi, dan **kedua**, penguasaan penuhnya terhadap prinsip-prinsip dan konsep-konsep Hikmah Iluminasi. Jika kita tambahkan bahwa banyak dari kitab-kitab Sadr al-Muta'allihin memiliki nuansa Iluminasi—sehingga sebagian peneliti seperti Henry Corbin meyakini bahwa metodenya adalah Iluminasionis—dan kita membahas apa yang dikatakan Sadr al-Muta'allihin tentang Syaikh al-Ishraq, filsafatnya, dan para pengikutnya, maka kita akan dapat memastikan bahwa pengaruh yang ditinggalkan oleh Hikmah Iluminasi pada filsuf kita bukanlah hal yang sepele. Kita akan yakin bahwa Sadr al-Muta'allihin sangat terpengaruh oleh metode yang didirikan oleh Syaikh al-Ishraq ini.

Mungkin di antara ungkapan terpenting yang diucapkan Sadr al-Muta'allihin tentang Syaikh al-Ishraq adalah deskripsinya bahwa ia memiliki kecerdasan luar biasa, kepiawaian yang tinggi, dan kedalaman dalam menelaah masalah-masalah keilmuan; bahkan, ia adalah salah seorang yang mendalami latihan-latihan hikmah (*riyadhat hikmiyyah*) dan pemahaman rahasia-rahasia ilahi.[2]

Boleh jadi, masalah cahaya (*nur*) yang difondasikan oleh Syaikh al-Ishraq—bahkan filsafatnya berdiri di atasnya—adalah yang mengilhami Sadr al-Muta'allihin untuk menggagas teori fundamentalitas eksistensi (*ashalat al-wujud*), yang menjadi landasan bagi seluruh filsafatnya. Dengan perbandingan sederhana antara konsep cahaya (*nur*) menurut Suhrawardi dan konsep eksistensi (*wujud*) menurut Sadr al-Muta'allihin, kita akan sampai pada klaim yang kami ajukan, yaitu pengaruh metode Iluminasionis terhadap Hikmah Muta'aliyah.

Suhrawardi berbicara tentang cahaya dan sifat-sifatnya, dan menganggap bahwa semakin intens cahayanya, maka ia semakin sempurna. Cahaya adalah sesuatu yang menampakkan dirinya sendiri dan menampakkan selainnya, dan perbedaan antar cahaya terletak pada kesempurnaan dan kekurangan. Hal-hal yang sama persis ini diterapkan oleh Sadr al-Muta'allihin pada eksistensi. Eksistensi adalah yang menampakkan dirinya sendiri dan menampakkan selainnya. Semakin intens tingkatan eksistensi, maka ia semakin sempurna dan mencakup

1 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 108-120.

2 Untuk menelaah ungkapan-ungkapan ini, rujuk: *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 179 dan *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 40, dan *Ibtikarat-e Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*, Bagian 1, hlm. 60-62, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 11.

seluruh kesempurnaan yang ada di bawahnya. Karenanya, perbedaan antara tingkatan-tingkatan eksistensi terletak pada intensitas dan kelemahan, serta kesempurnaan dan kekurangan. Cahaya segala cahaya (*Nur al-Anwar*) menurut Suhrawardi adalah prinsip asal, dan seluruh cahaya lainnya—baik dalam rantai vertikal maupun horizontal—berasal darinya. Sadr al-Muta'allihin menjadikan eksistensi sebagai yang paling sempurna dan berada di atas segala kesempurnaan. Jika kita kembali pada beberapa ungkapan Sadr al-Muta'allihin tentang eksistensi, kita akan mendapatinya berkata:

> "Eksistensi secara keseluruhan adalah cahaya dan kehidupan menurut kami, karena sebagaimana engkau ketahui, ia adalah hal yang paling tampak. Kaum Iluminasionis (*al-Ishraqiyyun*) dan para bijak bestari Persia sependapat dengan kami mengenai entitas-entitas terpisah (*mufaraqat*), jiwa-jiwa (*nufus*), dan cahaya-cahaya aksidental (*anwar 'aradhiyyah*) yang dapat diindra oleh penglihatan, seperti cahaya (umum), bintang-bintang, meteor, dan lampu, namun tidak pada esensi-esensi alami (*thaba'i'*) dan jasad-jasad... Seandainya esensi alami pada asalnya bukanlah cahaya, niscaya ia tidak akan ditemukan di antara jiwa dan jasad. Dan materi prima (*hayula*) adalah kegelapan pertama yang tampak, karena keberadaannya dalam keadaan potensial..."[1]

Tentu saja, terdapat berbagai perbedaan antara kedua metode ini. Mungkin yang terpenting adalah bahwa Sadr al-Muta'allihin menganggap eksistensi sebagai satu realitas tunggal yang memiliki tingkatan-tingkatan yang berbeda dalam intensitas dan kelemahan, sedemikian rupa sehingga kesatuan eksistensi (*wahdat al-wujud*) tidak merusak kemajemukan tingkatan, dan kemajemukan tingkatan tidak bertentangan dengan kesatuan. Adapun cahaya dalam filsafat Iluminasi adalah realitas-realitas yang berbeda dalam intensitas dan kelemahan.[2]

Atas dasar penerimaannya terhadap kaidah cahaya, Sadr al-Muta'allihin mendukung pandangan kaum Iluminasionis tentang jiwa, yang menganggapnya sebagai esensi sederhana yang bersifat cahaya murni.[3]

Gnostisisme Islam (al-'Irfan al-Islami)

Sumber lain yang turut membentuk pemikiran Sadrian, dan yang pengaruhnya sangat terasa, adalah kitab-kitab gnostik ('*irfani*) serta pandangan dan teori para gnostik ('*urafa*') besar Muslim, terutama Muhyiddin Ibnu 'Arabi dan para pengikutnya. Banyak pemikir Muslim telah menegaskan hal ini dan menjelaskan peran yang dimainkan oleh 'irfan dalam membentuk pemikiran Sadrian. Allamah Hasan Hasanzadeh Amuli telah menjelaskan peran ini dan menginventarisasi jejak-jejak pengaruh 'irfan dalam tulisan-tulisan Sadr al-Muta'allihin. Ia berkata: "... Sebagian besar masalah yang dikutip oleh Sadr al-Muta'allihin dari Syaikh al-Akbar (Ibnu 'Arabi) dan para guru 'irfan lainnya merupakan fondasi dari sumber-sumber Hikmah Muta'aliyah-nya. Dalam hal ini, ia bersandar pada kitab-kitab induk disiplin ini seperti *Tamhid al-Qawa'id*, *Syarh al-Fushush* karya al-Qayshari, *Mishbah al-Uns*, dan *al-Futuhat al-Makkiyyah*..."[4]

Sadr al-Muta'allihin, dalam banyak karyanya, menekankan pentingnya ilmu yang diperoleh melalui 'irfan. Dalam *Mafatih al-Ghayb*, ia berkata:

> "Ketahuilah, semoga Allah memberimu petunjuk, bahwa banyak dari mereka yang menisbatkan diri pada ilmu mengingkari ilmu gaib *ladunni* yang menjadi sandaran para penempuh jalan spiritual (*sullak*) dan para gnostik ('*urafa*'). Dan ilmu ini lebih kuat dan lebih kokoh dari semua ilmu lainnya."[5]

Ilmu *ladunni* ini nilainya tidak diketahui kecuali oleh segelintir ulama. Dalam *Iqazh al-Na'imin*, ia berkata:

> "Inilah, wahai kekasihku, sebagian dari simbol-simbol ilahi, rahasia-rahasia rabbani, masalah-masalah eksperiensial (*dzawqiyyah*), dan ilmu-ilmu penyingkapan spiritual ('*ulum kasyfiyyah*)... Sungguh, pada masa lalu, aku telah membuktikan masalah tauhid dalam kitab-kitab dan risalah-risalah kami dengan metode spekulatif-argumentatif (*nazhar bahtsi*), sebagaimana yang dipahami oleh para bijak bestari dan cendekiawan. Adapun apa yang kusebutkan di sini, ia adalah corak ilahi yang lain dan gaya suci yang

---

1 *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 14. Untuk informasi lebih lanjut, rujuk: *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 68-69; *Farhang-e Ishthilahat-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, hlm. 19-20; *Bahtsi Tathbiqi Darbarah-ye Ashalat-e Nur dar Suhrawardi wa Ashalat-e Wujud dar Mulla Sadra*, Dr. Ridha Akbarian, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 25, hlm. 19-20.

2 *Bahtsi Tathbiqi Darbarah-ye Ashalat-e Nur dar Suhrawardi wa Ashalat-e Wujud dar Mulla Sadra*, Dr. Ridha Akbarian, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 25, hlm. 19-20.

3 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 44.

4 *'Irfan wa Hikmat-e Muta'aliyah*, Hasanzadeh Amuli, hlm. 19.

5 *Mafatih al-Ghayb*, Sadr al-Muta'allihin, jil. 1, hlm. 220.

baru, yang nilainya tidak diketahui kecuali oleh seorang 'alim yang ahadi, dan kedalamannya tidak dapat diselami kecuali oleh seorang 'arif yang hakiki..."[1]

Hal ini diperjelas lagi dengan perhatian khusus yang ia berikan kepada pemimpin para gnostik, Muhyiddin Ibnu 'Arabi, yang ia sebut dengan ungkapan-ungkapan seperti "Syaikh sang Gnostik Teosofis", "Gnostik yang Terverifikasi (*al-'arif al-muhaqqiq*)", "Syaikh yang Agung dan Panutan para Ahli Penyingkapan Spiritual (*qudwat al-mukasyafin*)."[2]

Dalam tinjauan singkat terhadap teori-teori gnostik terpenting yang meninggalkan jejak pada Sadr al-Muta'allihin, kita sampai pada kesimpulan berikut:[3]

1. Sadr al-Muta'allihin menyebut Ibnu 'Arabi dalam sebagian besar pembahasan tentang wujud, terutama ketika berbicara tentang esensi kontingen (*mahiyyah imkaniyyah*). Esensi, dengan sendirinya, tidak keluar dari ketersembunyian dan kebatinan menuju penampakan dan kesaksian. Karena ia tidak tersifati oleh wujud, maka secara *a fortiori* ia tidak akan tersifati oleh sifat-sifat eksternal, eksistensial, dan kesempurnaan lainnya yang datang setelah wujud. Esensi senantiasa mengikuti wujud dalam segala keadaannya. Sadr al-Muta'allihin terilhami oleh perkataan Ibnu 'Arabi dalam pembahasannya ini. Terkait eksistensi mental (*al-wujud al-dzihni*), Sadr al-Muta'allihin meyakini bahwa Allah Ta'ala telah menciptakan jiwa manusia sebagai sebuah contoh bagi makhluk-makhluk-Nya, dan ia adalah contoh dan model bagi sifat-sifat dan perbuatan-Nya, terutama dari sisi kekuasaan, ilmu, kehendak, kehidupan, pendengaran, dan penglihatan. Ia mengemukakan dukungan untuk hal ini dari perkataan Ibnu 'Arabi, "Dan hal ini didukung oleh apa yang dikatakan oleh Syaikh yang Agung, Muhyiddin al-'Arabi al-Andalusi dalam kitab *Fushush al-Hikam*; dengan daya estimasi (*wahm*), setiap manusia menciptakan dalam daya imajinasinya apa yang tidak memiliki eksistensi kecuali di dalamnya..."[4]
2. Para gnostik meyakini bahwa segala sesuatu tidak dapat diketahui kecuali melalui pengetahuan tentang Wajib al-Wujud. Sadr al-Muta'allihin mengikuti para gnostik dalam hal ini dan mengajukan masalah bahwa pengetahuan tentang akibat tidak mungkin terjadi kecuali melalui pengetahuan tentang sebab. Ia menganggap bahwa esensi-esensi adalah cermin bagi tingkatan-tingkatan realitas wujud. Adapun Al-Haqq Ta'ala, karena esensi-Nya melimpah secara absolut sehingga dari-Nya teremanasi forma-forma dan objek-objek intelek, maka Dia adalah prinsip dan manifestasi segala sesuatu. Pengetahuan yang sempurna tentang sebab adalah sebab bagi pengetahuan yang sempurna tentang akibat. Barang siapa yang mengetahui hakikat sebab, ia akan mengetahui fase-fase dan urusan-urusannya.
3. Para gnostik meyakini bahwa alam semesta senantiasa baru pada setiap saat melalui teori pembaruan entitas serupa (*tajaddud al-amtsal*), di mana tidak ada kesatuan apa pun antara yang lama dan yang baru. Mereka meyakini bahwa esensi-esensi menampakkan diri melalui penyingkapan (*tajalli*), yaitu wujud yang terhampar (*al-wujud al-munbasith*). Semua perkataan para gnostik ini tidak disertai dengan dalil apa pun oleh mereka. Dikatakan bahwa Sadr al-Muta'allihin terpengaruh oleh Ibnu 'Arabi, sehingga ia mengemukakan pandangan gerak substansial (*al-harakah al-jawhariyyah*) dan membuktikannya dengan berbagai dalil. Penjelasan mengenai perbedaan antara pandangan gerak substansial dan teori pembaruan entitas serupa akan menyusul nanti. Tentu saja, Sadr al-Muta'allihin menentang pandangan para gnostik tentang "mengenakan dan menanggalkan" (*al-lubs wa al-khal'*)—yaitu bahwa segala sesuatu menanggalkan satu forma dan mengenakan forma lain. Sebaliknya, ia berpandangan "mengenakan setelah mengenakan" (*al-lubs ba'da al-lubs*), yaitu bahwa segala sesuatu pada setiap saat mengenakan forma yang lebih sempurna dari sebelumnya tanpa menanggalkan yang lama.
4. Apa yang dianggap sebagai kejahatan oleh masyarakat umum, secara niscaya dikehendaki oleh kehendak azali Sang Pencipta, dan ini akan berada di jalan kemaslahatan makhluk. Dalam masalah ini, pandangan Sadr al-Muta'allihin sejalan dengan pandangan al-Ghazali dan Ibnu 'Arabi, di mana mereka menyebutkan dalil untuk membuktikan bahwa alam yang ada saat ini tidak mungkin ada yang lebih baik darinya.
5. Kita melihat Sadr al-Muta'allihin menganggap tafsir gnostik ('*irfani*) atas hadis-hadis sebagai yang benar dan terpenting. Ketika berbicara tentang lokasi surga dan neraka serta tempat tinggal orang-orang kafir di neraka, ia berkata: "...Khabar-khabar dan riwayat-riwayat ini, meskipun makna lahiriahnya tampak kontradiktif

---

1 *Iqazh al-Na'imin*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 3.

2 Sebagian ungkapan ini terdapat dalam: *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 45.

3 Rujuk artikel berikut: *Ta'tsir-e Muhyiddin 'Arabi bar Sadr al-Muta'allihin wa Falsafah-ye U*, Ali Zamani Qumsyeh'i, *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 92.

4 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 266.

bagi para ahli ilmu formal (*'ulum rasmiyyah*), namun makna batiniahnya selaras di mata para gnostik yang terverifikasi (*'urafa' muhaqqiqin*), karena ilmu dan makrifat mereka dibangun di atas prinsip-prinsip demonstratif (*burhaniyyah*) yang benar dan premis-premis penyingkapan spiritual (*kasyfiyyah*) yang jelas, yang tidak mereka ragukan, (bahkan jika) mereka meragukan matahari di siang bolong..."[1]

Kepercayaan Sadr al-Muta'allihin pada para gnostik tidak menghalanginya untuk mengarahkan kritik kepada mereka, terutama karena ia telah menjelaskan dalam ungkapannya apa yang dimaksud dengan seorang gnostik (*'arif*) dan pendekatan gnostik. Kita telah melihatnya mengatakan bahwa ilmu dan makrifat mereka dibangun di atas "prinsip-prinsip demonstratif yang benar dan premis-premis penyingkapan spiritual yang jelas." Dan ungkapan-ungkapan lain yang telah kita lihat sebelumnya. Ini berarti bahwa seorang gnostik yang metodenya tidak demikian, maka ia berada di luar golongan mereka. Dengan ungkapan singkat, ia berbicara tentang gnostik sejati dan berkata:

"Dan gnostik yang bijak (*al-'arif al-hakim*) pada hakikatnya adalah orang yang mengetahui hakikat-hakikat ilahi dan rambu-rambu ketuhanan dengan cara demonstratif-yakin (*burhani yaqini*) yang tidak dapat disentuh oleh noda keraguan, meskipun keadaan berubah-ubah dan alam-alam penciptaan silih berganti baginya, seraya ia tersifati dengan zuhud yang hakiki, pemurnian akhlak, dan penyucian watak..."[2]

Gambaran ini membuatnya mengecualikan dari golongan gnostik siapa pun yang tidak memenuhi sifat-sifat yang ia sebutkan. Ia berkata, mengkritik mereka:

"Dan sebagian besar dari apa yang menjadi kebiasaan kaum sufi awam dan para penceramah umum di zaman ini adalah kata-kata indah puitis... Dan majelis mereka tidak dihadiri kecuali oleh orang-orang awam yang kasar dan bodoh, yang hatinya dipenuhi syahwat dan batinnya tidak terlepas dari kenikmatan-kenikmatan... Semoga Allah Ta'ala menghitamkan wajah mereka di dua negeri (dunia dan akhirat) karena telah menampakkan aib mereka dengan syair-syair."[3]

Ia menganggap bahwa sebagian perkataan mereka mengacaukan hati, membingungkan akal, dan membuat pikiran bimbang, bahkan tidak memiliki makna yang jelas bagi pembicaranya sendiri, melainkan keluar darinya karena kekacauan dalam akalnya dan kebingungan dalam imajinasinya.[4] Kemudian, setelah melukiskan gambaran ini, ia menawarkan solusi bagi mereka dan berkata:

"Oleh karena itu, menjadi wajib bagi para bijak bestari (*hukama'*) dan kaum sufi, jika mereka ingin membuka pintu-pintu hikmah dan makrifat bagi para pelajar, dan menyingkap rahasia-rahasia bagi para murid, agar mereka terlebih dahulu melatih mereka dengan berbagai macam latihan spiritual (*riyadhat*)—baik jiwa maupun raga—dan mendidik akal mereka dengan berbagai macam pendidikan syariat dan hikmah; agar jiwa mereka menjadi murni dan akal mereka terdidik..."[5]

Sebagai penutup, hubungan yang mengikat Sadr al-Muta'allihin dengan para gnostik dapat diringkas dalam poin-poin berikut:[6]

1. Sadr al-Muta'allihin berupaya menghidupkan kembali 'irfan di bawah naungan filsafat.
2. Ia berupaya memasukkan 'irfan ke dalam proses penjelasan ilmiah dan investigatif sebagai salah satu unsur filsafat.
3. Memberikan argumentasi demonstratif bagi sebagian besar masalah 'irfan dan memanfaatkan prinsip-prinsip yang ia fondasikan untuk membuktikan masalah-masalah 'irfan lainnya.
4. Menjelaskan masalah-masalah wujud dan proposisi-proposisi demonstratif dengan bahasa 'irfan.

1 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 327.
2 *Kasr Ashnam al-Jahiliyyah*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 39.
3 Ibid., hlm. 27.
4 Ibid., hlm. 29.
5 Ibid., hlm. 32.
6 Untuk informasi lebih lanjut, rujuk: *Lawami' al-'Arifin*, hlm. 188-189.

BAB III
METODOLOGI SADR AL-MUTA'ALLIHIN DALAM HIKMAH MUTA'ALIYAH

Dalam bab ini, kami akan mencoba meninjau metodologi yang diadopsi oleh Sadr al-Muta'allihin dalam Hikmah Muta'aliyah. Melalui peninjauan ini, akan menjadi jelas signifikansi khusus dari filsafat Sadr al-Muta'allihin yang membedakannya dari metodologi-metodologi lain. Hal ini menjadi penting ketika kita mengetahui adanya pihak yang mengklaim ketidakorisinalan filsafat Sadr al-Muta'allihin. Alasan klaim ini kembali pada anggapan mereka bahwa gaya dan metodologinya bersifat eklektik; artinya, ia tidak menyajikan sesuatu yang baru selain hanya mengumpulkan dari berbagai kitab sehingga terbentuklah Hikmah Muta'aliyah. Oleh karena itu, untuk memahami signifikansi filsafat Sadr al-Muta'allihin, adalah tepat untuk meninjau serangkaian pandangan yang muncul dari para pemikir Muslim terkemudian yang memiliki pendapat khusus tentang filsafat dan metodologinya.

Yang dapat ditegaskan adalah bahwa filsafat Sadr al-Muta'allihin dan metodologi filosofisnya bukanlah sesuatu yang eklektik, melainkan memiliki orisinalitas yang menjadi jelas melalui penelaahan terhadap teori-teori yang ia fondasikan dan melalui gaya penelitian yang ia terapkan dalam mengkaji persoalan-persoalan filosofis dan teori-teori keagamaan. Sebagai pendahuluan, kami akan menyajikan penjelasan singkat mengenai istilah metodologi ilmiah, maksud, dan urgensinya dalam ilmu-ilmu humaniora.

Gaya atau metode (*method*) adalah serangkaian sarana dan alat yang membantu seorang peneliti dalam menemukan teorinya melalui sekumpulan premis dan fondasi yang terorganisir dan terkoordinasi, sedemikian rupa sehingga peneliti tersebut mengetahui dan menyadari proses ilmiah yang telah ia lalui hingga mencapai hasil yang diinginkan.

Tentu saja, telah banyak pembahasan mengenai gaya dan metode serta definisi keduanya, terutama dari para peneliti dalam ilmu-ilmu humaniora. Namun, di antara hal terpenting yang dikatakan adalah bahwa metode merupakan upaya terorganisir untuk menyajikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang ada. Strukturnya dibangun di atas sebuah sistem logis yang disebut metode. Adapun yang dimaksud dengan gaya ilmiah (*al-uslub al-'ilmi*) mencakup beberapa hal penting:

1. Meningkatkan tingkat keterkaitan antara jawaban dan masalah yang sedang diteliti.
2. Meningkatkan tingkat penerimaan (*acceptability*) jawaban atas masalah tersebut.
3. Mengurangi tingkat potensi kesalahan dalam masalah itu.[1]

Dikatakan pula dalam definisi metode: "Ia adalah sarana untuk mengkritik, mengkaji, dan mengevaluasi hipotesis yang dimiliki oleh seorang peneliti."[2]

Gaya ilmiah dalam penelitian memiliki beberapa tahapan yang dilalui oleh seorang peneliti dalam karyanya, yang terpenting di antaranya:

---

1 Untuk telaah lebih lanjut, rujuk: *Payaha-ye Pazhuhesh dar 'Ulum-e Raftari*, Dr. Haydar Ali Homan, Cet. 1, 1366 H.Sy., hlm. 17-20.

2 *Rush Shenasi-ye Muthala'at-e Dini*, Ahad Faramarz Qaramaleki, hlm. 195.

1. Hal pertama yang dilakukan oleh peneliti adalah menjelaskan, mengorganisir, dan mengklarifikasi masalah yang menjadi pusat penelitian, sehingga pokok masalah dan problem yang ingin dipecahkan menjadi jelas.
2. Setelah itu, ia merumuskan hipotesis-hipotesis yang mungkin diajukan, berdasarkan pertanyaan-pertanyaan yang muncul dari proses pertama.
3. Kemudian, melakukan argumentasi dan pembuktian demonstratif (*burhanah*) terhadap masalah untuk memperoleh hasil yang diharapkan.
4. Tahap terakhir adalah tahap pengujian, observasi, dan eksperimen—ini dalam ilmu-ilmu empiris. Dalam masalah-masalah rasional, di sinilah masuknya proses analisis dan dekomposisi data yang telah diperoleh untuk memastikan secara akurat validitasnya atau sebaliknya.[1]

Semua tahapan ini, suka atau tidak suka, dilalui oleh seorang peneliti dalam karyanya. Jika tidak, maka penelitiannya tidak akan disebut sebagai penelitian ilmiah.

Setelah penjelasan singkat ini, kita dapat membahas secara lebih rinci pandangan-pandangan para pemikir Muslim tentang bagaimana mereka memahami mazhab dan metodologi filosofis Sadr al-Muta'allihin. Perlu dijelaskan bahwa pandangan-pandangan mengenai metodologi Sadr al-Muta'allihin dapat dikaji dalam dua bagian: **pertama**, mereka yang menafikan segala bentuk orisinalitas pada mazhab Sadr al-Muta'allihin, dan **kedua**, mereka yang mengakui orisinalitas mazhab ini dan meneliti di mana saja orisinalitas tersebut termanifestasi.

Adapun pandangan pertama dianut oleh segelintir orang, dan mungkin sebagian besar dari mereka adalah penganut pendekatan Peripatetik. Kami akan mendedikasikan pembahasan tersendiri bagi para penentang Sadr al-Muta'allihin. Klaim mereka adalah bahwa Sadr al-Muta'allihin tidak membawa sesuatu yang baru sama sekali, dan semua yang ia lakukan hanyalah mengumpulkan informasi dari kitab-kitab orang lain. Sebagian bahkan tidak segan menuduhnya melakukan plagiarisme dari orang lain, terutama dari Syaikh al-Ra'is Ibnu Sina.[2] Di antara penentang terpenting Sadr al-Muta'allihin adalah almarhum Dhiya'uddin al-Durri dan Abu al-Hasan Jilwah, serta yang lainnya. Kami akan merinci pembahasan pada pandangan kedua.

Sebelum Sadr al-Muta'allihin, telah berkembang berbagai mazhab pemikiran yang pembahasan dan gagasannya mendominasi seluruh aspek kehidupan intelektual. Kami telah menjelaskan bahwa setiap mazhab pemikiran memiliki pengikut dan pendukungnya, dan mazhab-mazhab ini—dengan tokoh-tokoh dan gagasannya—telah mempengaruhi Sadr al-Muta'allihin. Sadr al-Muta'allihin memiliki penguasaan yang komprehensif atas mazhab-mazhab ini dan kedalaman dalam filsafat Iluminasi dan Peripatetik, serta dalam 'ilm al-kalam dan metode-metode tafsir. Ia telah mengkaji mazhab-mazhab ini dan menjelaskan titik-titik lemahnya, dan dari sanalah ia memulai filsafatnya untuk menjawab semua problematika tersebut. Ini dari satu sisi. Dari sisi lain, sebagaimana ia sebutkan berulang kali, ia menjalani semacam latihan spiritual (*riyadhat ruhiyyah*), menghadap ke alam malakut, dan memuaskan dahaganya dari lautan 'irfan, Al-Qur'an, serta hadis Rasulullah dan para Imam Maksum. Dari sinilah ia berhasil menjauhkan diri dari taklid buta terhadap para pendahulu dan mulai menelaah alam wujud dari cakrawala yang lain dan baru.

Sebagai hasil dari latihan spiritual, pemikiran mendalam terhadap ilmu-ilmu para pendahulu, serta kontemplasi terhadap Kitabullah dan sunnah Rasul serta para Imam, ia berhasil menghasilkan inovasi-inovasi filosofis yang membentuk landasan bagi Hikmah Muta'aliyah-nya. Hikmah ini, meskipun ia perhatikan mengandung filsafat-filsafat kuno, telah berpadu dengan isu-isu gnostik. Ia berhasil menjelaskan 'irfan sesuai dengan metodologi filosofis, dan meleburkan di dalamnya prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah yang terdapat dalam Kitabullah dan Sunnah Nabawiyyah. Melalui jalan ini, ia berhasil mencapai penjelasan-penjelasan yang akurat terhadap isu-isu yang ia bahas.

Dalam Hikmah Muta'aliyah Sadrian, terpadulah filsafat Plato, Aristoteles, dan Plotinus, Hikmah Iluminasi, filsafat Peripatetik, serta ditambahkan pula 'irfan Islam dan kajian-kajian yang ditinggalkan oleh para *mutakallim*. Semua ini, di samping ilmu tafsir dan hadis, membentuk sebuah kesatuan yang terintegrasi.

---

1 *Payaha-ye Pazhuhesh dar 'Ulum-e Raftari*, hlm. 17-20.

2 *Mulla Sadra Naw-awar Ast ya Mu'allif*, Sayyid Muhammad Jawad Syari'ati, hlm. 462.

Menurut pandangan mereka ini, filsafat Sadr al-Muta'allihin adalah sekumpulan campuran dari akidah-akidah para pendahulu. Misalnya, jika kita amati pembahasan pembatalan regresi tak terbatas (*ibthal al-tasalsul*) dalam *al-Asfar* (jil. 2, hlm. 141-165), kita akan mendapatinya dikutip dari *Syarh al-Maqashid* karya al-Taftazani (jil. 2, hlm. 111-131) dengan beberapa modifikasi yang dimasukkan oleh Sadr al-Muta›allihin. Kita juga melihat bahwa ungkapan-ungkapan pembahasan potensi dan aktualisasi (*al-quwwah wa al-fi'l*) pada Sadr al-Muta'allihin dalam *al-Asfar* (jil. 3, hlm. 2-5) adalah sama persis dengan ungkapan-ungkapan Fakhruddin al-Razi dalam *al-Mabahits al-Masyriqiyyah* (jil. 1, hlm. 379-380).

Jika kita mulai dari **'irfan**, kita akan menyaksikan karya agung yang dilakukan oleh Sadr al-Muta'allihin, yang diringkas dalam empat hal:

1. Menghidupkan kembali 'irfan di bawah naungan filsafat.
2. Memasukkan 'irfan ke dalam proses penjelasan ilmiah dan investigatif sebagai salah satu unsur filsafat.
3. Memberikan argumentasi demonstratif bagi banyak klaim gnostik.
4. Menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan wujud dan proposisi-proposisi demonstratif berdasarkan prinsip-prinsip gnostik dan teonimik (*asma'iyyah*).

Dengan demikian, 'irfan dan filsafat bersatu, dan pertentangan yang ilusif di antara keduanya lenyap. Terbuktilah bahwa jalan yang ditempuh oleh laku spiritual gnostik (*suluk 'irfani*) mencapai titik yang sama dengan yang dicapai oleh pemikiran filosofis.

Adapun yang berkaitan dengan **ajaran-ajaran Islam**, Sadr al-Muta'allihin memasukkan tiga jenis ajaran ini ke dalam prinsip-prinsip esensial filsafat:

1. Ia menggunakan prinsip-prinsip ini sebagai kaidah untuk menyingkap kebenaran dan mengekstrak hal-hal yang tidak diketahui, sehingga menjadi seperti prinsip-prinsip umum dalam filsafat.
2. Sadr al-Muta'allihin menganggap ajaran-ajaran ini sebagai realitas objektif, sama seperti realitas-realitas lain seperti alam, gerak, waktu, dan ruang. Argumennya untuk memperlakukan ajaran-ajaran ini dengan cara demikian adalah karena ajaran-ajaran ini merupakan data-data yakin yang tidak dapat diragukan, tentu saja jika sandarannya pada syariat adalah faktual dan tidak diragukan, seperti riwayat-riwayat mutawatir yang signifikansinya bersifat yakin.
3. Sadr al-Muta'allihin menganggap ajaran-ajaran ini sebagai penjelasan yang akurat mengenai persoalan-persoalan eksistensial. Di sini, Sadr al-Muta'allihin berbicara dengan bahasa syariat dan mencoba menjelaskan hakikat melalui jalan ini.

Adapun yang berkaitan dengan **filsafat Peripatetik dan Iluminasi**, Sadr al-Muta'allihin menelaah keduanya secara akurat, mengetahui titik-titik lemah mazhab-mazhab ini, dan melontarkan kritik logis dan filosofis terhadapnya. Melalui jalan ini, ia berhasil menyelaraskan keduanya dengan Hikmah Muta'aliyah.

Dan yang berkaitan dengan **'ilm al-kalam**, ia mengkritik dan menganalisis data-datanya, menerima aspek-aspek positif di dalamnya, dan menyingkirkan aspek-aspek dialektis (*jadaliyyah*) dan negatif dengan gaya logis dan filosofis. Di sini, kita tidak boleh melupakan jasa-jasa besar yang diberikan oleh 'ilm al-kalam bagi pertumbuhan dan kemajuan filsafat. Hal ini karena 'ilm al-kalam, melalui kritik dan problematikanya, mendorong filsafat untuk mencari jawaban dan kemudian membela diri dari serangan. Dari sinilah sebuah ilmu dapat mengoreksi dirinya sendiri dan berjalan di jalur pertumbuhan dan kemajuan.

Beberapa Prinsip dan Universalitas Filsafat Muta'aliyah Sadrian

1. **Realitas** itu sendiri tidak dapat diragukan dan menafikan sofisme. Bahkan, meragukan atau mengingkarinya adalah realitas itu sendiri, karena pikiran tidak dapat mengingkari atau meragukan realitas absolut. Adapun keraguan yang dialami pikiran berkaitan dengan beberapa instansiasi wujud. Dalam hal-hal seperti ini, pikiran mungkin menempatkan yang tiada di tempat yang ada, dan yang ada di tempat yang tiada. Di sinilah filsafat campur tangan untuk membedakan yang ada dari yang tiada.
2. **Wujud adalah prinsip fundamental dalam realitas**, artinya individu-partikular secara esensial adalah instansiasi sejati dari konsep wujud, dan inilah yang membentuk hakikat wujud. Esensi-esensi (*mahiyyat*) tidak memiliki fundamentalitas; mereka tersifati oleh wujud secara aksidental dan derivatif. Masalah ini adalah salah satu problem utama filsafat pertama. Filsafat Sadr al-Muta'allihin, dengan seluruh strukturnya, terkait dengan masalah ini. Dengan kata lain, di sinilah terbentuk titik awal pemikiran filosofis.
3. **Hakikat wujud** memiliki serangkaian sifat, karakteristik, dan hukum esensial, seperti ilmu, kesatuan, keniscayaan, kesederhanaan, dan aktualitas, serta esensialia wujud lainnya.
4. **Wujud hakiki bersifat gradasional (***musyakkak***)** dan memiliki tingkatan-tingkatan, dimulai dari Prinsip Pertama dan Yang Niscaya, dan berakhir pada materi prima. Di sini, para filsuf dan gnostik berbeda pendapat: para filsuf menganggap subjek gradasi adalah hakikat wujud, sedangkan para gnostik menganggap subjek

gradasi adalah penyingkapan (*tajalli*) esensi Al-Haqq. Karena perbedaan di antara para ulama ini, masalah ini memerlukan pendalaman dalam persoalan wujud dan merupakan salah satu prinsip terpenting Hikmah Muta'aliyah.

5. **Hakikat wujud**, dari sisi tingkatan esensialnya yang tunggal, memiliki penyingkapan abadi (*tajalli sarmadi*). Dengan kata lain, penyingkapan wujud adalah penyingkapan yang ahadi dan abadi, yang dimulai dari tingkatan keesaan wujud dan menyebar ke seluruh penjuru.
6. **Tidak ada pengulangan dalam penyingkapan ahadi**, karena jika tidak, akan mengharuskan adanya pengulangan dalam identitas-identitas individual, sebab penyingkapan adalah konstituen terdekat bagi seluruh identitas.
7. **Penyingkapan (***tajalli***)** adalah titik hubungan antara makhluk dan Al-Haqq. Pada tingkatan kesatuan dan emanasi tersuci (*al-faydh al-aqdas*), terjadi proses penghamparan wujud pada tingkatan kehendak (*masyi'ah*) dan perbuatan (*fi'l*) dalam emanasi suci (*al-faydh al-muqaddas*).
8. **Wujud memiliki tingkatan-tingkatan beragam** sesuai dengan tuntutan penyingkapannya pada tingkatan-tingkatan yang menurun, tanpa melepaskan esensi-Nya. Tingkatan yang mengindividuasi esensi tetap terjaga. Pada tingkatan menaik (*shu'udiyyah*) juga, wujud memiliki peningkatan-peningkatan yang dimulai dari materi prima dan berakhir pada kegaiban segala kegaiban (*ghayb al-ghuyub*). Dari sudut pandang Mulla Sadra, tidak ada penghalang antara materi dan alam malakut; bahkan, materi memiliki potensi untuk mencapai alam malakut.
9. **Wujud menjaga kesatuannya** di seluruh tahap menurun dan menaik.
10. **Dari Yang Esa, Hakiki, dan Sederhana, tidak teremanasi kecuali yang satu dan sederhana.**
11. Berdasarkan Hikmah Muta'aliyah, seluruh maujud yang memiliki gerak penyempurnaan (*harakah istikmaliyyah*) berjalan menuju prinsip-prinsip dan sebab-sebab efisiennya. Tujuan dari perjalanan akibat adalah sebabnya. Karena tujuan dari sebab-sebab efisien adalah gerak-gerak mereka, maka realitas perfeksionis adalah bahwa maujud-maujud berjalan menuju sebab-sebab efisiennya.
12. **Penyempurnaan (***istikmal***)** tidak terjadi dalam bentuk "mengenakan setelah menanggalkan" (*al-lubs ba'da al-khal'*)—yaitu satu forma hilang dan digantikan oleh forma lain—melainkan penyempurnaan adalah forma pertama tetap ada dan kemudian mulai menyempurna. Mereka mengungkapkan keadaan ini sebagai "mengenakan setelah mengenakan" (*al-lubs ba'da al-lubs*). Sadr al-Muta'allihin mencapai beberapa kesimpulan dari masalah ini, di antaranya: bahwa manusia dalam perjalanan penyempurnaannya dan perpindahannya ke akhirat tidak meninggalkan tingkatan-tingkatan wujud sebelumnya, melainkan naik ke tingkatan akal dengan tetap menjaga tingkatan jasmani serta imaterialitas imajinasi dan estimasi. Dari sini, dapat dibuktikan kebangkitan kembali (*ma'ad*), baik jasmani maupun rohani.

Apa yang kami sebutkan adalah prinsip-prinsip dan universalitas terpenting yang menjadi landasan Hikmah Muta'aliyah. Tentu saja, ada masalah-masalah lain, tetapi dengan memahami prinsip-prinsip ini, Hikmah Muta'aliyah dapat dipahami, karena masalah-masalah lainnya dapat ditempatkan dalam kerangka masalah-masalah yang disebutkan di atas. Melalui hal-hal ini, kita dapat memahami secara akurat mazhab Hikmah Muta'aliyah dan perbedaannya dengan mazhab-mazhab pemikiran lain.

Adapun yang berkaitan dengan gaya dan metode Sadr al-Muta'allihin dalam Hikmah Muta'aliyah, terdapat banyak teori yang akan kami sebutkan, beserta pandangan yang kami pilih. Perlu disebutkan bahwa gaya ini memiliki banyak unsur, sedemikian rupa sehingga ketidaktahuan akan unsur-unsur ini menghalangi pemahaman yang akurat terhadap gaya Sadr al-Muta'allihin. Adapun unsur-unsur terpenting tersebut adalah:

a. **Logika umum** yang disusun dan dihimpun oleh Aristoteles. Logika menempati posisi penting dalam setiap metode ilmiah karena keniscayaannya.
b. **Prinsip-prinsip umum pemikiran**, seperti prinsip non-kontradiksi, non-kontraritas, dan aksioma-aksioma lainnya.
c. **Hakikat wujud dianggap sebagai titik awal pemikiran**. Sadr al-Muta'allihin sampai pada kesimpulan bahwa untuk memiliki filsafat yang terorganisir, harus dicapai sebuah titik awal di mana transformasi dan perubahan intelektual terjadi. Tentu saja, titik awal ini bisa tunggal seperti "wujud", atau bisa berupa sekumpulan prinsip seperti postulat-postulat dalam geometri. Di sini kita melihat Sadr al-Muta'allihin berorientasi pada masalah wujud dan menganggapnya sebagai titik awal, dan dari sanalah ia mampu memajukan gagasan dan filsafatnya.

d. **Ajaran-ajaran syariat**: Sadr al-Muta'allihin memasukkannya ke dalam filsafat sebagai prinsip-prinsip universal dalam sebuah sistem yang terorganisir. Melalui pemasukan prinsip-prinsip baru ini, filsafat memperoleh kemampuan lain dalam bidang penjelasan dan penemuan. Karena ajaran-ajaran ini bersandar pada prinsip-prinsip akal dan argumen-argumen para Maksum, maka ia bersifat niscaya dan yakin. Di sini kita melihat Sadr al-Muta'allihin jarang sekali membutuhkan takwil, bahkan terkait dengan makna-makna lahiriah dan riwayat-riwayat *ahad*. Ia bahkan sering kali menetapkan makna lahiriah ini, meskipun proposisi-proposisi dugaan (*zhanniyyat*) tidak memiliki otoritas dalam prinsip-prinsip akidah. Meskipun demikian, ia meyakini bahwa makna-makna lahiriah yang dugaan ini—tanpa perlu takwil—selaras dengan hasil-hasil filosofis.
e. Melalui penggunaan **data-data gnostik** dalam filsafat Sadr al-Muta'allihin, filsafat memperoleh kekuatan teonimik-gnostik (*asma'iyyah 'irfaniyyah*) dan mampu memperluas datanya melalui jalan ini. Para gnostik memperoleh informasi mereka melalui penyaksian para nabi dan wali, dan melalui jalan ini, Hikmah Muta'aliyah berhasil melampaui mazhab-mazhab filosofis lainnya; bahkan ia berhasil mencapai kesempurnaan melalui banyaknya masalah dan melimpahnya prinsip serta kaidah. Sadr al-Muta'allihin menerima laku spiritual gnostik di samping penerimaannya terhadap universalitas 'irfan. Ia meyakini bahwa untuk menyingkap kebenaran, ada tiga jalan: **pertama**, merujuk pada sumber-sumber yang kembali secara langsung ke prinsip wujud; **kedua**, jalan argumentasi demonstratif (*burhan*) yang dapat diakses oleh semua orang; **ketiga**, jalan laku spiritual (*suluk*), di mana para gnostik dan filsuf meyakini pentingnya jalan ini. Banyak ulama, terutama ulama Imamiyyah, menganggap jalan ini sebagai sarana terbaik untuk menyingkap hakikat jika kita menjaga jalan *burhan* dan memenuhi syarat-syarat yang diperlukan.

Kritik terhadap Metodologi Sadr al-Muta'allihin

Apa yang telah kami sebutkan adalah unsur-unsur fundamental yang membentuk metodologi Hikmah Muta'aliyah sebagaimana yang dipandang oleh Sadr al-Muta'allihin. Meskipun ia di banyak tempat mengklaim bahwa dialah yang menciptakan pendekatan ini, namun ia tidak sepenuhnya dapat memenuhi semua syaratnya. Di sini, kami akan menyebutkan secara ringkas kritik-kritik terpenting yang ditujukan pada metodologi Sadr al-Muta'allihin:

a. **Eliminasi Perdebatan Terselubung (*al-jadal al-khafi*)**: Perdebatan (*jadal*) terbagi dua: **pertama**, perdebatan yang tampak jelas (*jali*), di mana jika tidak dieliminasi, filsafat tidak akan memperoleh bentuk eksistensialnya. Untuk mengeliminasi perdebatan ini, cukuplah bersandar pada kaidah-kaidah logika. **Kedua**, perdebatan terselubung (*khafi*), di mana jenis ini tidak dibahas dalam logika meskipun esensinya diperhatikan. Jenis perdebatan ini muncul sebagai akibat dari keyakinan-keyakinan apriori dan membelokkan pikiran dari jalur penemuan (*istiksyaf*) menuju pembelaan terhadap satu atau beberapa asumsi mental. Tentu saja, pikiran manusia pada umumnya didominasi oleh masalah seperti ini. Di sinilah muncul salah satu hasil sekunder terpenting dari laku spiritual (*suluk*). Laku spiritual yang sejati akan mengarah pada jenis ketakwaan yang sejati, dan ketakwaan adalah kemampuan untuk mengeliminasi perdebatan terselubung. Demikian pula, jiwa peneliti dan penjelajah seseorang akan menyingkirkan jenis perdebatan ini. Maksud dari pendahuluan ini adalah bahwa Sadr al-Muta'allihin, dalam metodologinya, tidak sepenuhnya berhasil menyingkirkan jenis perdebatan ini meskipun ia menyadarinya. Tingkat keberhasilan pikiran dalam mengeliminasi hal ini bergantung pada berbagai sebab; bahkan, individu-individu juga berbeda dalam cara mereka menangani masalah ini.
b. **Unsur Penjelasan Teonimik (*al-tawdhih al-asma'i*)**: Hikmah Muta'aliyah dibangun di atas pengintegrasian logika ke dalam proses penjelasan teonimik dalam tafsir filosofis, dan memadukan kedua hal ini sehingga satu sama lain saling melengkapi. Sadr al-Muta'allihin adalah filsuf pertama yang berhasil memasukkan laku spiritual gnostik ke dalam filsafat dan membuktikan masalah-masalah teonimik dengan cara demonstratif. Akan tetapi, ia tidak sepenuhnya berhasil menjelaskan bagian teonimik ini secara ilmiah.
c. **Demarkasi antara Metode Filosofis-Metafisik dan Metode Empiris**: Demarkasi antara metode filosofis-metafisik dan metode empiris yang digunakan dalam ilmu-ilmu partikular adalah hal yang diterima dan diandalkan dalam penelitian ilmiah. Jenis demarkasi ini, meskipun diakui oleh semua pemikir, belum dilakukan dengan gaya yang logis dan ilmiah. Akibatnya, kita menyaksikan banyak masalah empiris masuk ke dalam filsafat, sehingga membelokkan filsafat dalam banyak pembahasannya dari jalur aslinya yang fundamental. Di sinilah muncul urgensi yang harus dilakukan dalam Hikmah Muta'aliyah untuk mengangkat filsafat ini ke level tertinggi.

Apa yang kami sebutkan adalah ringkasan mengenai metodologi Sadr al-Muta'allihin dalam Hikmah Muta'aliyah, di mana banyak detail dari persoalan-persoalan ini akan menjadi lebih jelas secara akurat selama pembahasan kita.

Berbagai Pandangan tentang Metodologi Sadr al-Muta'allihin

Pandangan mereka yang meyakini orisinalitas filsafat Sadr al-Muta'allihin beragam. Sebagian dari mereka berpendapat bahwa signifikansi mazhab Sadr al-Muta'allihin terletak pada kemampuannya untuk menyatukan berbagai sumber pemikiran yang berbeda. Sebagian lain mengatakan bahwa signifikansinya terletak pada hasil-hasil yang ia capai. Yang lain berpendapat bahwa signifikansinya terletak pada bahasa yang ia gunakan. Sebagian menisbatkan kepadanya bahwa gayanya dalam Hikmah Muta'aliyah adalah gaya Iluminasionis. Sebagian mengatakan gayanya bersifat teologis (*kalami*), dan pandangan-pandangan lain yang akan kami rinci.

1. **Filsafat Sadr al-Muta'allihin Bersifat Sintetis (Talfiqiyyah)**

   Kelompok ini meyakini bahwa metodologi Sadr al-Muta'allihin dalam Hikmah Muta'aliyah adalah metode sintetis, dalam arti ia menyatukan dalam filsafatnya empat aliran pemikiran fundamental, yaitu Hikmah Peripatetik, Hikmah Iluminasi, 'Irfan Islam, dan Wahyu. Penyatuan aliran-aliran pemikiran ini ia lakukan dengan gaya yang terorganisir dan piawai, sedemikian rupa sehingga ia berhasil merekonsiliasi dan mendekatkan aliran-aliran ini serta menghilangkan berbagai pertentangan yang mungkin disangka oleh sebagian orang, sehingga tampak terintegrasi. Hikmah Muta'aliyah adalah hasil dari pertemuan aliran-aliran ini. Di saat ia mampu meyakinkan kaum Peripatetik, ia juga meyakinkan kaum Iluminasionis, para gnostik, dan para ahli syariat. Tentu saja, semua ini tidak akan mungkin dicapai oleh Sadr al-Muta'allihin tanpa kedalaman pengetahuannya terhadap aliran-aliran yang telah kami sebutkan. Ia memiliki wawasan yang luas terhadap filsafat Iluminasi, filsafat Peripatetik, 'irfan, dan wahyu, sehingga lahirlah Hikmah Muta'aliyah.

   Adapun tujuan utama yang tampak sebagai hasil niscaya dari karya ini adalah, **pertama**, upaya untuk merekonsiliasi akal dan wahyu, dan **kedua**, menjelaskan mazhab-mazhab sebelumnya dan berkontribusi dalam memberikan argumentasi dan pembuktian atas klaim-klaim mereka. Yang lebih penting dari itu, Sadr al-Muta'allihin melalui gaya ini berhasil memperbanyak jumlah masalah ilmiah dan filosofis yang dibahas. Di sini, Allamah Thabathaba'i mengatakan bahwa Sadr al-Muta'allihin, melalui gayanya, berhasil memperluas jumlah masalah filosofis. Masalah-masalah ini, yang tidak lebih dari dua ratus dalam filsafat Yunani dan Alexandria, melalui gaya ini menjadi lebih dari tujuh ratus masalah.[1] Banyak pemikir telah mengadopsi pandangan ini dan menjelaskannya. Mungkin yang terpenting di antara mereka adalah Allamah Thabathaba'i yang menekankan gaya ini, di mana ia berkata: "Sadr al-Muta'allihin, melalui kesadaran dan perpindahan mental, berhasil mendasarkan pembahasan ilmiah dan filosofisnya di atas fondasi rekonsiliasi antara akal, syariat, dan penyingkapan spiritual (*kasyf*). Ia memanfaatkan premis-premis demonstratif, diskursus-diskursus *kasyfiyyah*, dan persoalan-persoalan keagamaan dalam rangka menyingkap hakikat-hakikat ilahi. Meskipun akar dari hal-hal ini terdapat dalam perkataan Guru Kedua, Abu Nashr al-Farabi, Ibnu Sina, Syaikh al-Ishraq, Syamsuddin Turkah, dan Khawajah Nashiruddin al-Thusi, namun hanya dialah yang berhasil melakukan rekonsiliasi penuh untuk mencapai tujuan ini. Studi komprehensif terhadap hakikat-hakikat keagamaan dan diskursus-diskursus *kasyfiyyah* serta penerapannya dengan argumentasi demonstratif dan silogisme yang dilakukan oleh Sadr al-Muta'allihin telah membantunya memperoleh banyak diskursus baru yang memungkinkannya memperluas pembahasan filosofis, menciptakan pembahasan-pembahasan baru, dan berinovasi dengan teori-teori baru yang mendalam... Atas dasar ini, filsafat berhasil menanggalkan pakaian lamanya yang usang untuk mengenakan ruh yang baru dan bentuk yang lain."[2]

   Syahid Muthahhari menganggap bahwa Sadr al-Muta'allihin berhasil menyelesaikan perbedaan antara Peripatetik dan Iluminasi, dan menghasilkan sebuah mazhab filosofis yang tidak terikat baik oleh Peripatetik maupun Iluminasi, melainkan terkadang sejalan dengan Peripatetik dan di lain waktu menentangnya... Oleh karena itu, dalam mazhab filosofis Sadr al-Muta'allihin, bertemu empat sumber, yaitu Peripatetik, Iluminasi, 'Irfan, dan Kalam.[3] Di tempat lain ia menganggap bahwa filsafat Sadr al-Muta'allihin adalah pertemuan dari

1 *Majmu'ah Maqalat: Pursisyha wa Pasukhha*, Allamah Thabathaba'i, jil. 2, hlm. 11.
2 Ibid., hlm. 6-7.
3 *Maqalat-e Falsafi*, Syahid Muthahhari, jil. 3, hlm. 73-76.

empat jalan, yang merupakan empat metodologi, yaitu Hikmah Peripatetik Aristotelian-Avicennian, Hikmah Iluminasi Suhrawardian, 'Irfan teoritis Muhyiddin Ibnu 'Arabi, serta makna-makna dan konsep-konsep teologis. Ia menegaskan bahwa keempat arus ini menyatu untuk membentuk sebuah sungai yang lebar. Di sisi lain, ia adalah sebuah forma yang ditambahkan pada keempat unsur yang disebutkan setelah serangkaian aksi dan reaksi, sedemikian rupa sehingga ia menambahkan padanya sebuah esensi dan realitas baru yang berbeda dari esensi masing-masing unsurnya.[1] Ustadz Seyyed Hossein Nasr, seorang peneliti kontemporer dalam filsafat Islam, telah mengadopsi pandangan ini dan menjelaskannya.[2]

Para penganut pandangan ini mendasarkan klaim mereka pada tulisan-tulisan Sadr al-Muta'allihin di mana masalah-masalah ini tampak dengan jelas. Ia telah menyatukan di dalamnya sumber-sumber yang disebutkan, di samping pengakuannya yang eksplisit di lebih dari satu tempat akan pentingnya memperhatikan mazhab-mazhab ini dan bahwa pengetahuan yang benar dan sempurna diperoleh dari perpaduan mereka.[3] Sebagaimana telah kami katakan, banyak pemikir Muslim telah mengadopsi pandangan ini dan menjelaskannya, dan kami akan menyusun daftar mereka yang telah menjelaskan pandangan ini untuk memperluas manfaat.[4]

2. Filsafat Sadr al-Muta'allihin Bersifat Iluminasionis (Ishraqiyyah)

Banyak pemikir meyakini bahwa unsur yang dominan dalam metodologi Sadr al-Muta'allihin dalam filsafat Muta'aliyah-nya adalah unsur Iluminasionis yang diwarisi dari para pendahulu, terutama Plato dan Syaikh al-Ishraq Syihabuddin Suhrawardi. Kita menyaksikan signifikansi khusus yang diberikan oleh Sadr al-Muta'allihin pada tulisan-tulisan Syaikh al-Ishraq dan metodologinya, di mana hampir tidak ada satu kitab pun darinya yang tidak menyebutkan atau mengutip perkataannya sebagai dukungan atau penjelasan. Lebih dari itu, sebagaimana mereka katakan, orientasi umum dalam tulisan-tulisan Sadr al-Muta'allihin adalah ketergantungan pada argumen dan pendekatan Iluminasionis sebagai salah satu metode pengetahuan yang paling penting, yang melaluinya ia berhasil membuktikan banyak masalah.[5]

Sebagian dari mereka yang membahasnya berkata: "Al-Syirazi adalah pemimpin aliran Platonis di madrasah-madrasah Syi'ah..."[6] Yang lain menganggapnya sebagai filsuf Iran terbesar yang muncul pada abad ke-11 Hijriah, yang berhasil membawa filsafat Iluminasi ke puncaknya. Selain itu, dukungannya terhadap Iluminasi menjadikannya musuh bagi Peripatetik, meskipun beberapa gagasan Peripatetik meresap ke dalam karya-karyanya, namun pengaruh yang paling penting dan terbesar tetaplah milik Iluminasi dan metode eksperiensial (*dzawqi*).[7] Sebagian meyakini bahwa alasannya menjadi seorang Iluminasionis adalah dominasi ruh Iluminasi pada zaman itu yang menjadi ciri khas masyarakat tersebut, sehingga Sadr al-Muta'allihin berjalan dalam arus gnostik yang juga diikuti oleh kedua gurunya, al-Baha'i dan al-Damad.[8]

Penulis kitab *Falasifat al-Syi'ah* tidak lupa menyebutkan Sadr al-Muta'allihin sebagai filsuf Islam terbesar yang muncul pada abad ke-11 Hijriah, dan *hakim* Iluminasionis terbesar, yang menjelaskan jalan-jalan filsafat Iluminasi dan menyerang Peripatetik dan Stoik dengan keras. Ia menganggap Sadr al-Muta'allihin sebagai guru pertama filsafat ilahiah dalam tiga abad terakhir di negeri-negeri Islam Imamiyyah, pewaris terakhir filsafat Yunani dan Islam, serta penjelas dan penafsir rahasia-rahasia keduanya.[9]

Adapun Henry Corbin, salah seorang peneliti dan investigator terkemuka dalam filsafat Sadr al-Muta'allihin, setelah meninjau kitab *Syarh Ushul al-Kafi*, mengatakan bahwa kita sedang berhadapan dengan salah satu representasi terbesar dari Iluminasionisme, di mana ia mencoba menyatukan antara Syi'isme dan mazhab Platonis.[10] Sebagian mengutip perkataan dari Henry Corbin yang menekankan dominasi orientasi Iluminasionis pada filsafat Sadr al-Muta'allihin, namun ia juga menyebutkan dan menegaskan peran Ibnu Sina, gagasan-gagasannya, metodenya, dan pengaruh yang ia tinggalkan pada Sadr al-Muta'allihin. Henry Corbin

---

1 *Khadamat-e Mutaqabil-e Islam wa Iran*, Syahid Muthahhari, jil. 1 & 2, hlm. 524; *Mahiyyat-e Maktab-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 10, hlm. 92-93.

2 *Risalah-ye Sch Ashl*, Sadr al-Muta'allihin, pengantar editor, hlm. 17.

3 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 6 dan 474.

4 *Ta'alim-e Mulla Sadra*, Seyyed Hossein Nasr, *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 92, hlm. 23; dan sumber-sumber lain yang tercantum.

5 Dapat dirujuk artikel berikut: *Maqalat wa Barrasiha*, Jilid 63, hlm. 128-129.

6 *Mawsu'at A'lam al-Falsafah*, disiapkan oleh Ustadz Rony Elie Alfa, jil. 2, hlm. 52.

7 *Tarikh-e Falasifeh-ye Irani az Aghaz-e Islam ta Imruz*, Ali Asghar Halabi, hlm. 52 dan 528.

8 *Falasifat al-Syi'ah*, hlm. 390.

9 Ibid., hlm. 386.

10 *Tarikh-e Falsafah-ye Islami*, Henry Corbin, jil. 2, hlm. 157-158.

berkata: "Jika kita, sebagai sejarawan, ingin menentukan secara umum ciri-ciri akidah Sadr al-Muta'allihin, maka kita harus mengatakan bahwa kita berada di hadapan salah satu pengikut Ibnu Sina. Sadr al-Muta'allihin memiliki penguasaan penuh atas karya-karya Ibnu Sina dan telah menjelaskannya. Akan tetapi, ia adalah seorang Ibnu Sina yang Iluminasionis dengan gaya Suhrawardian. Ia tidak hanya melampaui Ibnu Sina dan Suhrawardi dalam bidang-bidang perbedaan mereka, tetapi ia melangkah lebih jauh di mana ia menyajikan dan memberikan interpretasi pribadi dan khas tentang Hikmah Iluminasi. Ya, harus dikatakan bahwa pemikir ini adalah seorang Ibnu Sina yang Iluminasionis yang telah dipenuhi secara mendalam oleh teori-teori *hakim* ilahi dan gnostik Andalusia, yaitu Ibnu 'Arabi, yang merupakan salah satu tokoh paling menonjol di sepanjang zaman."[1]

Yang lebih penting dari ini adalah keyakinan sebagian pihak bahwa Sadr al-Muta'allihin adalah kelanjutan dari Suhrawardi. Muhammad Taqi al-Mudarrisi berkata: "Orang yang paling menonjol terpengaruh oleh Suhrawardi adalah Mulla Sadra al-Syirazi, yang oleh para murid dan mereka yang terpengaruh oleh filsafatnya disebut (Sadr al-Muta'allihin). Meskipun ia dianggap sebagai penulis ensiklopedis yang menyatukan antara pengalaman spiritual (*dzawq*) dan penelitian rasional (*bahts*), dan dalam penelitian ia menyatukan berbagai mazhab filosofis, namun ia dianggap sebagai kelanjutan dari madrasah Iluminasi Suhrawardi, meskipun ia berbeda pendapat dengan Syaikh al-Ishraq dalam beberapa masalah penting seperti fundamentalitas eksistensi (*ashalat al-wujud*), di mana gurunya memberikan fundamentalitas pada esensi (*mahiyyah*) dan bukan pada eksistensi, berbeda dengan al-Syirazi." Ia menambahkan: "...Metodologi Mulla Sadra sejalan dengan Suhrawardi dalam menyatukan antara pengalaman spiritual kalbu dan penelitian rasional akal, dan dalam meleburkan berbagai pandangan yang berbeda dalam satu wadah."[2]

Dr. Seyyed Hossein Nasr mengutip dari orientalis Jerman, (Horten), keyakinannya bahwa Hikmah Muta'aliyah adalah sama dengan Hikmah Iluminasi, dengan perbedaan bahwa "cahaya" (*nur*) pada kaum Iluminasionis telah berubah dalam Hikmah Muta'aliyah menjadi "wujud" (*wujud*); jika tidak, maka gagasan Mulla Sadra dan Syaikh al-Ishraq adalah satu.[3] Pandangan ini telah dijelaskan oleh ulama-ulama lain, yang paling menonjol adalah Ayatullah Hasanzadeh Amuli, yang menekankan peran *kasyf*, *syuhud* (penyaksian batin), dan *dzawq* dalam penciptaan Hikmah Muta'aliyah dan, konsekuensinya, dalam pendirian metodologi filosofis Sadr al-Muta'allihin.[4]

Yang dapat diamati dari penelaahan pandangan-pandangan yang kami sebutkan adalah bahwa mereka tidak lupa untuk menyebutkan—baik secara eksplisit maupun implisit—peran Sadr al-Muta'allihin dalam memanfaatkan berbagai sumber pengetahuan yang berbeda dalam mendirikan metodologi intelektualnya. Sebagian dari mereka secara eksplisit menyebutkan pengaruh yang ditinggalkan oleh Ibnu Sina, 'irfan, dan kalam... terhadap Sadr al-Muta'allihin. Sebagian lainnya, dari sela-sela pembicaraan mereka, dapat disimpulkan bahwa Iluminasi atau metode Iluminasionis bukanlah satu-satunya yang berpengaruh pada Sadr al-Muta'allihin. Bagaimanapun, penekanan mereka adalah bahwa orientasi Sadr al-Muta'allihin dalam gagasan-gagasannya adalah memberikan signifikansi pada pendekatan Iluminasionis, dan ia memasukkannya ke dalam proses pembuktian dan argumentasi dengan gaya rasional-filosofis.

3. Signifikansi Metodologi Sadr al-Muta'allihin dalam Keunggulan Linguistiknya

Sebagian kalangan mencoba mengarahkan signifikansi filsafat Hikmah Muta'aliyah melalui penjelasan keunggulan linguistik dan logisnya. Mereka mencoba membedakan antara bahasa objek (*object language*) dan meta-bahasa (*meta-language*) atau bahasa transendental. Inilah pandangan yang dinisbatkan kepada Ustadz Mahdi Ha'iri Yazdi, yang pada dasarnya dibangun di atas sejenis analisis linguistik kontemporer (semantik).

Untuk menjelaskan maksudnya dari kedua jenis analisis linguistik ini, Ustadz Yazdi berkata: "Kita memiliki bahasa yang lazim disebut (*object language*). Misalnya, jika kita ingin belajar bahasa Inggris, maka objek studi kita di kelas adalah bahasa itu sendiri. Dan kita memiliki bahasa lain yang disebut transendental (*meta-language*), yaitu jika kita misalnya ingin belajar bahasa Inggris melalui bahasa Persia, maka bahasa Persia disebut bahasa transendental."[5]

---

1 *Mulla Sadra be Riwayat-e Henry Corbin*, Karim Mujtahidi, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 8 & 9, hlm. 38.
2 *al-'Irfan al-Islami bayna Nazhariyyat al-Basyar wa Basha'ir al-Wahy*, Sayyid Muhammad Taqi al-Mudarrisi, hlm. 124-125.
3 *Yadnamah-ye Mulla Sadra, Asyna'i ba Akhund Mulla Sadra dar Maghrib Zamin*, Seyyed Hossein Nasr, hlm. 60.
4 Dapat dirujuk: *'Irfan wa Hikmat-e Muta'aliyah*, Hasanzadeh Amuli, hlm. 26 dan 35.
5 *Falsafah-ye Tahlili*, Mahdi Ha'iri Yazdi, hlm. 44.

Demikianlah Ustadz Yazdi mencoba menerapkan pandangannya pada metodologi Sadr al-Muta'allihin dalam Hikmah Muta'aliyah. Ia menganggap bahwa Sadr al-Muta'allihin berbicara dalam dua bahasa: **pertama**, bahasa objek yang lazim, yaitu Peripatetik, Iluminasi, dan metodologi lainnya; dan ia juga berbicara dengan bahasa transendental lain yang di dalamnya ia sisipkan pandangan, teori, dan metode argumentasinya, yang ia namakan *muta'aliyah* (transendental). Ustadz Yazdi berkata:

> "Harus kita katakan, jika kita ingin menerapkan pembagian linguistik ini untuk menjelaskan dan memahami Hikmah Muta'aliyah Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi, bahwa ia menggunakan dua bahasa untuk mengajarkan filsafatnya. Salah satunya adalah bahasa transendental, yaitu Hikmah Muta'aliyah, di mana melalui bahasa ini ia berbicara tentang filsafatnya... Yang lain adalah bahasa objek, yaitu bahasa asli dari filsafat Peripatetik, Iluminasi, dan mazhab-mazhab lain yang membahas filsafat... Dengan ini, kita dapat membebaskan filsafat Sadr al-Muta'allihin dari tuduhan eklektisisme dan juga dapat mengarahkan inovasi-inovasi Sadr al-Muta'allihin dalam kerangka sebuah sistem (prinsip objektif) yang memiliki tingkat keteraturan setinggi mungkin."[1]

Mungkin saja ditemukan beberapa dukungan untuk kebenaran teori ini dalam tulisan-tulisan dan teori-teori Sadr al-Muta'allihin, meskipun ada beberapa problematika di dalamnya. Tidak dapat dipungkiri bahwa berdasarkan teori fundamentalitas eksistensi (*ashalat al-wujud*) yang diinovasikan oleh Sadr al-Muta'allihin—yang merupakan salah satu prinsip fundamental filsafatnya—banyak analisis filosofis mengambil bentuk dan identitas lain. Misalnya, proposisi bahwa Allah Ta'ala tidak memiliki esensi (*mahiyyah*). Berdasarkan Filsafat Muta'aliyah, analisisnya menjadi bahwa esensi adalah sesuatu yang bersifat konseptual-sekunder (*'itibari*). Apa pun yang memiliki esensi berarti terbatas, dan karena Allah Ta'ala adalah maujud yang tak terbatas dan tak terhingga, maka Dia tidak memiliki esensi. Adapun berdasarkan fundamentalitas esensi (*ashalat al-mahiyyah*) dan dengan bersandar pada keberaksidenan wujud pada esensi, mereka berargumen bahwa Allah Ta'ala tidak memiliki esensi melalui sifat derivatif dari sesuatu yang aksidental. Di sini, perlu diingat bahwa semua hukum yang dinisbatkan pada esensi tetap dipertahankan dengan bahasa yang sama dalam Hikmah Muta'aliyah di atas dasar fundamentalitas eksistensi, akan tetapi hukum-hukum tersebut dinisbatkan secara primer dan esensial (*awwalan wa bi al-dzat*) kepada wujud, dan secara sekunder dan aksidental (*tsaniyan wa bi al-'aradh*) kepada esensi.[2]

4. Demarkasi antara Konteks Penemuan dan Konteks Justifikasi

Teori ini dibangun di atas sejenis demarkasi epistemologis antara konteks penemuan (*context of discovery*) dan konteks justifikasi (*context of justification*). Untuk membedakan kedua konteks ini, harus dikatakan bahwa konteks penemuan adalah tahap perolehan materi-materi primer, sedangkan konteks justifikasi adalah tahap pemilahan dan penghakiman terhadap materi-materi primer tersebut. Pada tahap pertama, materi-materi primer dikumpulkan atau ditemukan. Tentu saja, "penemuan" di sini lebih umum, bisa berupa penemuan sesuatu yang benar atau salah. Kemudian, pada tahap kedua, terjadi proses pemilahan antara yang sahih dan yang keliru. Kenyataannya, tahap kedua inilah yang penting dalam setiap ilmu, karena melaluinya terjadi pemilahan dan pembedaan antara yang benar dan yang salah. Bahkan, sebagian meyakini bahwa tahap kedua inilah yang dimaksud dengan metodologi ilmiah yang diandalkan dalam studi dan analisis ilmu.[3]

Berdasarkan demarkasi ini, muncullah signifikansi metodologi Sadr al-Muta'allihin yang ia ikuti dalam Hikmah Muta'aliyah. Dalam **konteks penemuan**, kita menyaksikan Sadr al-Muta'allihin mencoba mengumpulkan dari banyak karya hikmah seperti *al-Syifa*', *al-Isyarat*, *Hikmat al-Ishraq*, *al-Talwihat*, di samping karya-karya gnostik seperti *al-Futuhat al-Makkiyyah*. Kemudian kita juga menyaksikan secara luas kehadiran karya-karya teologis. Mungkin salah satu hasil terpenting dari proses ini adalah munculnya berbagai penyingkapan (*kasyfiyyat*) pada Sadr al-Muta'allihin, yang paling menonjol di antaranya: penemuan proposisi-proposisi niscaya (*battiyyah*) dan tidak-niscaya (*la-battiyyah*), serta predikasi esensial-primer (*haml awwali dzati*) dan predikasi lazim-teknis (*sya'i' shina'i*).[4]

---

1 *Daramadi bar Kitab-e Asfar*, Mahdi Ha'iri Yazdi, *Majallah-ye Iran Syenasi*, Tahun ke-4, No. 40, hlm. 707-712. Dan juga: *Mahiyyat-e Maktab-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, Dr. Alizadeh, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 10, hlm. 95; *Majallah-ye Maqalat wa Barrasiha*, Jilid 63, hlm. 130.

2 Untuk telaah lebih lanjut, dapat dirujuk: *Mahiyyat-e Maktab-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 10, hlm. 96-97.

3 *Qabdh wa Basth-e Te'orik-e Syari'at*, Abdolkarim Soroush, hlm. 93-94.

4 *Mahiyyat-e Maktab-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, Dr. Alizadeh, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 10, hlm. 97; *Maqalat wa Barrasiha*, Jilid 63, hlm. 131.

5. Signifikansi Metodologi Sadr al-Muta'allihin pada Hasil-hasilnya

Banyak pemikir meyakini bahwa signifikansi metodologi Sadr al-Muta'allihin dalam hikmahnya terletak pada hasil-hasil yang muncul dari Hikmah Muta'aliyah dan kreativitas yang terjadi di dalamnya. Mereka menganggap bahwa hasil-hasil yang disajikan oleh Hikmah Muta'aliyah mampu memuaskan semua pihak: teolog, gnostik, dan filsuf. Setelah filsafat berpindah dari Yunani ke dunia Islam, kaum Muslimin terpecah dalam menghadapinya. Pemikiran filosofis mendapat serangan, kritik, dan sanggahan dari banyak teolog dan gnostik, karena ia berasal dari Yunani dan tidak bersandar pada wahyu, melainkan merupakan hasil dari akal manusia yang penuh rasa ingin tahu. Mereka menganggapnya sebagai jalan kesesatan bagi manusia yang membawa pandangan dan akidah yang batil dan rusak, terutama yang berkaitan dengan Allah Ta'ala dan sifat-sifat-Nya. Hal ini kita saksikan dengan jelas dalam tulisan-tulisan al-Ghazali, khususnya kitabnya *Tahafut al-Falasifah*.

Meskipun para filsuf sejak al-Kindi hingga Syaikh al-Ishraq telah berupaya merekonsiliasi antara hikmah dan syariat, namun upaya mereka tetap terbatas. Dengan munculnya Hikmah Muta'aliyah, serangan dan kritik terhadap hikmah berhenti, karena ia mencoba merekonsiliasi antara Al-Qur'an, 'irfan, dan argumentasi demonstratif (*burhan*). Sadr al-Muta'allihin berhasil menarik para gnostik dan teolog serta memuaskan mereka melalui inovasi pandangan-pandangan baru dalam berbagai masalah yang menjadi hasil terpenting Hikmah Muta'aliyah, di antaranya yang terpenting: fundamentalitas eksistensi, gerak substansial, kesatuan intelek dan objek intelek, kebaruan temporal alam, masalah jiwa dan pandangan-pandangan terkaitnya, kebangkitan jasmani, dan sifat-sifat Allah Ta'ala.

Jika kita meninjau secara cepat beberapa pandangan Sadr al-Muta'allihin, kita akan melihatnya berbicara tentang signifikansi yang diperoleh metodenya ini dalam merekonsiliasi hikmah dan syariat, serta hasil-hasil yang berhasil ia capai melalui metode ini. Ia berkata:

> "Argumentasi demonstratif yang sejati tidak bertentangan dengan penyaksian melalui penyingkapan spiritual (*syuhud kasyfi*)."[1]

Ia juga berkata:

> "...Maka marilah kita sebutkan dalil-dalil tekstual (*sam'iyyah*) untuk diskursus ini agar diketahui bahwa syariat dan akal adalah selaras dalam masalah ini, sebagaimana dalam masalah-masalah hikmah lainnya. Maha suci syariat ilahi yang benar dan putih dari hukum-hukumnya yang bertentangan dengan pengetahuan-pengetahuan yakin yang niscaya. Dan celakalah filsafat yang kaidah-kaidahnya tidak sesuai dengan Al-Kitab dan Sunnah."[2]

Mungkin salah seorang tokoh terpenting yang menganut pandangan ini adalah filsuf dan gnostik kontemporer, Ayatullah Jawadi Amuli, yang dalam beberapa tulisannya menegaskan bahwa signifikansi Hikmah Muta'aliyah terletak pada kemampuannya untuk memuaskan dan meyakinkan para ahli penyaksian batin (*ahl al-syuhud*) dan para ahli penelitian rasional (*ahl al-bahts*) dengan mengantarkan mereka pada keyakinan. Ini berbeda dengan ilmu-ilmu lain. 'Irfan, misalnya, tidak meyakinkan para ahli penelitian rasional meskipun bermanfaat bagi sang gnostik. Hikmah argumentatif (*hikmah bahtsiyyah*) juga pada gilirannya tidak memuaskan para ahli penyaksian batin meskipun bermanfaat bagi *hakim* peneliti. Jadi, Hikmah Muta'aliyah adalah satu-satunya hikmah yang mencukupi bagi sang *hakim* dan meyakinkan para ahli penyaksian batin serta selain mereka.[3]

Di antara pemikir lain yang menganut dan membela pandangan ini adalah Jawad Muslih, penulis kitab "*Falsafah-ye 'Ali*", di mana dalam pembahasannya ia menekankan beberapa poin penting: Ia menganggap bahwa signifikansi Hikmah Muta'aliyah terletak pada fungsinya sebagai penyempurna ilmu-ilmu sebelumnya, tetapi dari sisi penyingkapan beberapa hakikat, pemecahan problem dan problematika filosofis, serta penyempurnaan ilmu-ilmu, di mana Hikmah Muta'aliyah menjadi pelopor dalam hal ini. Ia menekankan bahwa Hikmah Muta'aliyah, melalui metodologi Sadr al-Muta'allihin, berhasil mencapai prinsip-prinsip dan fondasi-fondasi yang dengan memperhatikannya dapat dipecahkan problematika-problematika filosofis yang sulit bagi para pendahulu, sehingga menjadi mudah dipecahkan oleh Sadr al-Muta'allihin. Di antara prinsip-prinsip terpenting ini adalah: kaidah fundamentalitas dan kesatuan wujud,

1 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 315.
2 *al-Asfar*, jil. 8, hlm. 303. Dapat dirujuk juga: *al-Asfar*, jil. 7, hlm. 326-327.
3 *Rahiq Makhtum*, Bagian 1, jil. 1, hlm. 19.

pembuktian gerak substansial, kaidah "jiwa dalam kesatuannya adalah seluruh daya," "jiwa bersifat jasmaniah dalam kemunculannya dan rohaniah dalam keabadiannya," serta prinsip-prinsip yang menjadi dasar masalah kebangkitan jasmani. Atas dasar ini, banyak problematika dan kesulitan terpecahkan, yang terpenting di antaranya: masalah kebaruan alam, masalah hubungan antara yang baru (*hadits*) dan yang qadim, antara yang tetap dan yang berubah, serta masalah kebangkitan jasmani.[1]

6. Tolok Ukur Kesempurnaan Ilmu

Sebagian kalangan[2] meyakini bahwa signifikansi metodologi Sadr al-Muta'allihin dalam Hikmah Muta'aliyah terletak pada kemampuannya untuk menghimpun seluruh tolok ukur kesempurnaan ilmu. Dengan kata lain, jika kita kembali pada dasar-dasar dan tolok ukur kesempurnaan ilmu apa pun, kita akan mendapatinya tersedia dalam Hikmah Muta'aliyah Sadrian. Melalui keberadaan masalah-masalah ini di dalamnya, kita mengetahui bahwa pendekatan Sadr al-Muta'allihin dibangun di atas dasar untuk membawa masing-masingnya ke puncaknya. Adapun tolok ukur kesempurnaan ilmu adalah sebagai berikut:[3]

a. **Ekspansi dalam Metode Penemuan dan Justifikasi**: Ilmu yang menggunakan sarana dan alat yang beragam, beraneka, dan teruji dalam proses penemuan, serta mampu memanfaatkan metode dan standar yang akurat dan sensitif, maka ia lebih dekat pada kesempurnaan. Tentu saja, tolok ukur ini adalah faktor eksternal untuk melihat masalah-masalah ilmu. Jika kita mengambilnya dan membandingkan antara filsafat Sadr al-Muta'allihin dan filsafat-filsafat yang mendahuluinya—di sini kita tidak bermaksud mengatakan bahwa klaim Sadr al-Muta'allihin lebih benar dari klaim Ibnu Sina misalnya, melainkan maksudnya adalah melihat berbagai filsafat dari sudut pandang epistemologi—kita dapat menyaksikan bahwa filsafat Sadr al-Muta'allihin menggunakan metode yang beragam dalam konteks penemuan, dan dalam konteks justifikasi ia lebih akurat. Kami telah menjelaskan hal ini sebelumnya.
b. **Keberhasilan dalam Memecahkan Lebih Banyak Masalah**: Ilmu-ilmu ada untuk memecahkan masalah. Maka, ilmu yang mampu memecahkan jumlah masalah terbesar adalah yang paling berhasil. Kita dapat mengamati bahwa Hikmah Muta'aliyah mampu memecahkan banyak problematika filosofis dan teologis yang diperdebatkan, di antaranya: masalah kebaruan dan keqadiman alam, hubungan jiwa dan badan, hubungan antara yang baru dan yang qadim, masalah ilmu Tuhan, kebangkitan jasmani, dan hubungan antara wujud dan esensi.
c. **Produksi Masalah-masalah Baru**: Selain mampu memecahkan lebih banyak masalah, ilmu yang mampu menghasilkan masalah-masalah baru layak untuk berkelanjutan. Ini didasarkan pada asumsi bahwa ilmu yang kemampuannya untuk menghasilkan masalah-masalah baru berhenti, maka pintu keberlanjutannya telah tertutup. Di sini, jika kita kembali pada inovasi-inovasi Sadr al-Muta'allihin, kita akan menyaksikan hal ini dengan jelas, di mana sebagian menghitungnya lebih dari empat puluh inovasi.
d. **Akurasi dan Kejelasan dalam Analisis dan Penafsiran yang Disajikan oleh Ilmu**: Selain kesempurnaan kuantitatif, Hikmah Muta'aliyah juga memiliki kesempurnaan dari sisi kualitatif. Hal ini karena pemahaman yang akurat terhadap masalah bergantung pada akurasi dalam penafsiran dan analisis, dan ini tidak akan terjamin kecuali melalui demarkasi-demarkasi dan klasifikasi-klasifikasi yang terjadi dalam persoalan pengetahuan. Hal-hal ini banyak terdapat dalam Hikmah Muta'aliyah, yang paling menonjol di antaranya adalah pembagian wujud menjadi berilmu dan tidak berilmu, menjadi relasional (*rabith*) dan independen, serta menjadi miskin (*faqr*) dan kaya (*ghina*).

Inilah teorinya, dan kami telah menjelaskan bahwa sandaran utamanya adalah pada ketersediaan tolok ukur ini dalam Hikmah Muta'aliyah. Inilah yang membedakan metodologi Sadr al-Muta'allihin dan menjadi ciri khas filsafatnya.

Pandangan-pandangan beragam yang telah kami sebutkan, yang menjelaskan metodologi Sadr al-Muta'allihin dalam Hikmah Muta'aliyah, adalah pandangan-pandangan yang paling penting dan paling terkenal di kalangan pemikir. Namun, masih ada kelompok lain yang berbicara tentang filsafat dan metodologinya, tetapi jumlahnya sedikit dan tersebar, serta tidak mendapat perhatian sama sekali. Di antaranya yang paling menonjol adalah apa yang dinukil dari Comte de Gobineau, yang menganggap bahwa

1 *Falsafah-ye 'Ali*, Jawad Muslih, Pengantar, hlm. YB-YJ.

2 Salah seorang penganut terpenting teori ini adalah Dr. Alizadeh dalam artikelnya yang berjudul "*Mahiyyat-e Maktab-e Falsafi-ye Mulla Sadra*", diterbitkan dalam *Khiradnamah-ye Sadra*, Edisi ke-10.

3 *Mahiyyat-e Maktab-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 10, hlm. 98-101.

> Sadr al-Muta'allihin tidak menciptakan metode baru dalam filsafat, melainkan mengembalikan ruh filsafat Ibnu Sina dan menyinarinya dengan lentera baru. Ia menganggap bahwa Sadr al-Muta'allihin menampakkan kepribadiannya melalui mazhab Ibnu Sina... Kemudian, ia adalah seorang reformis bagi filsafat Asia, yang mengenakan padanya pakaian yang dapat diterima oleh siapa pun yang melihatnya.[1] Adapun penulis kitab "*Buzurgan-e Falsafah*" menganggap Sadr al-Muta'allihin sebagai salah satu pengikut Ibnu Sina yang memiliki pengetahuan sempurna atas karya-karyanya. Meskipun ia seorang filsuf Peripatetik, melalui tafsir-tafsir Iluminasionisnya yang terpengaruh oleh Suhrawardi, ia berhasil mengisi kekosongan antara Ibnu Sina dan Suhrawardi. Ia menganggap bahwa signifikansi Sadr al-Muta'allihin bukanlah pada sumber-sumber yang ia kutip, melainkan pada tatanan dan susunan khusus yang ia berikan pada sumber-sumbernya, dan melalui tatanan baru ini ia berhasil menghasilkan sebuah filsafat yang tidak ada pada mazhab-mazhab filosofis mana pun yang mendahuluinya.[2]

Pada bagian selanjutnya, kami akan melakukan analisis singkat terhadap pandangan-pandangan yang telah kami sebutkan, seraya menunjukkan titik-titik problematikanya.

Evaluasi terhadap Metodologi-metodologi Terdahulu

Dalam mengevaluasi pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh para pemikir Muslim untuk menjelaskan metodologi Sadr al-Muta'allihin dalam Hikmah Muta'aliyah, harus dikatakan bahwa dasar evaluasi teori-teori ini adalah dengan kembali menelusuri landasan di mana pandangan-pandangan ini muncul. Dengan begitu, kita dapat mengetahui alasan mengapa mereka mengadopsinya. Ketika kita melihat seorang filsuf Iluminasionis seperti Henry Corbin, yang setidaknya telah melakukan penyuntingan (*tahqiq*) terhadap sebagian besar kitab-kitab Iluminasionis, maka tak pelak lagi pandangannya akan melihat aspek Iluminasionis dalam filsafat Sadr al-Muta'allihin. Atau ketika kita menelaah perjalanan intelektual setiap tokoh yang menganut suatu pandangan, kita akan mendapati ia berafiliasi dengan sebuah mazhab pemikiran yang membentuk gagasannya dan di atasnya pandangan-pandangannya dibangun.

Oleh karena itu, dalam evaluasi kita terhadap pandangan-pandangan ini, harus dikatakan bahwa pandangan-pandangan tersebut hanya memperhatikan satu atau beberapa aspek, namun lalai terhadap aspek-aspek lain yang seharusnya disebutkan dalam filsafat dan metodologi Sadr al-Muta'allihin. Perlu diketahui bahwa pandangan yang benar menurut kami—yang akan kami jelaskan nanti—akan menjadi sintesis dari semua pandangan ini, dalam arti ia akan melihat sebisa mungkin seluruh aspek yang dominan dalam Hikmah Muta'aliyah. Di sisi lain, saya meyakini bahwa hingga saat ini belum ada penelitian yang cukup dan memadai untuk menjelaskan metodologi Sadr al-Muta'allihin, oleh karena itu pandangan-pandangan yang muncul pun berbeda-beda. Cukuplah untuk memperjelas masalah ini, kita merujuk pada banyak pernyataan yang dikemukakan oleh Sadr al-Muta'allihin sendiri terkait metodologinya, yang akan membuat kita memahami metode yang ia terapkan. Di sini, dalam mengevaluasi pandangan-pandangan terdahulu, dapat disebutkan beberapa poin berikut:

1. Tidak mungkin menerima klaim dari pandangan pertama yang mengasumsikan bahwa filsafat Sadr al-Muta'allihin bersifat eklektik, dalam arti hanya mengumpulkan dari semua aliran. Dasarnya adalah bahwa pandangan dan klaim ini tidak menjelaskan, mengklarifikasi, atau mengarahkan upaya-upaya Sadr al-Muta'allihin dalam mengkritik pandangan-pandangan mereka. Jika ia hanya mencukupkan diri dengan mengumpulkan dari mereka tanpa inovasi lain, maka tidak akan ada ruang untuk kritik. Namun, kita menyaksikan hal sebaliknya dalam Hikmah Muta'aliyah, di mana ia menyebutkan banyak pandangan dari aliran lain seraya menyanggahnya.
2. Jika kita mengadopsi pandangan eklektisisme pemikiran Sadr al-Muta'allihin, hal ini akan mengarah pada pengabaian inovasi-inovasinya. Inovasi-inovasi ini telah ia nyatakan secara eksplisit dalam banyak pernyataannya, di mana ia menyebutkan di berbagai tempat bahwa apa yang ia capai belum pernah didahului oleh siapa pun. Ini akan kita saksikan ketika kita membahas secara rinci inovasi-inovasinya, dan ini juga disepakati oleh para penelaah filsafat Sadr al-Muta'allihin. Kami telah menyebutkan banyak kasus yang dianggap sebagai teori-teori yang belum pernah ada sebelumnya, yang berkontribusi dalam memecahkan

---

1 *al-Failasuf al-Irani al-Kabir*, hlm. 39.

2 *Buzurgan-e Falsafah*, Henry Thomas, hlm. 385.

banyak problematika yang dihadapi oleh filsafat-filsafat dan aliran-aliran pemikiran sebelumnya.

3. Jika pemikiran Sadr al-Muta'allihin bersifat eklektik, maka seharusnya pemikirannya terfokus pada hal-hal yang disebutkan oleh para pendahulunya. Sistem filosofisnya akan berporos hanya pada hal-hal tersebut dan tidak yang lain. Namun, kita menyaksikan bahwa Sadr al-Muta'allihin tidak menyinggung banyak dari teori-teori tersebut. Sebagai contoh, dapat ditunjukkan pembahasan yang populer di antara para filsuf Shiraz, yaitu masalah "akar irasional" (*al-jadzr al-ashamm*), yang oleh al-Dawani, al-Dasytaki, dan al-Khafri didedikasikan pembahasan yang luas. Kita melihat Sadr al-Muta'allihin tidak menyinggungnya sama sekali. Ini jika kita tambahkan pada fakta bahwa ia menyebutkan banyak masalah yang tidak memiliki preseden sebelumnya.

Dengan ungkapan singkat, dapat dikatakan bahwa pen atribusian eklektisisme pada pemikiran Sadr al-Muta'allihin hanyalah muncul dari kurangnya pemahaman yang akurat terhadap akidah dan inovasi-inovasinya. Hal yang sama dapat dikatakan kepada mereka yang menafikan orisinalitas dari filsafatnya, karena karya-karyanya, apa yang ia hasilkan, dan pandangan para ulama tentangnya menafikan klaim mereka.

1. Adapun mereka yang menganggap metodologinya murni Iluminasionis, ini adalah pernyataan yang tidak lengkap. Dasarnya adalah mereka melalaikan unsur-unsur teologis, gnostik, dan lainnya yang membentuk mazhab Sadrian, yang tampak jelas dalam pandangan dan teorinya. Mereka juga lupa akan signifikansi yang diberikan Sadr al-Muta'allihin pada ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis para Maksum. Lebih dari itu, mereka lupa bahwa Sadr al-Muta'allihin memiliki tulisan-tulisan yang sepenuhnya Peripatetik, seperti *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyyah*.
2. Dengan asumsi bahwa metodenya adalah Iluminasionis, pandangan-pandangan yang mereka kemukakan ini tidak menjelaskan pengalaman Iluminasionis ini dalam perjalanan intelektual Sadr al-Muta'allihin. Kita tidak mengetahui di mana ia menjadi seorang Iluminasionis dan bagaimana Iluminasi termanifestasi dalam gagasan-gagasannya. Semua yang ditekankan oleh mereka adalah bahwa Sadr al-Muta'allihin terpengaruh oleh Syaikh al-Ishraq dan pandangan-pandangannya. Lalu bagaimana jika kita menyaksikan Sadr al-Muta'allihin menentang kaum Iluminasionis dan menyebutkan beberapa hal yang bertentangan dengan keyakinan mereka? Mungkin masalah fundamentalitas eksistensi dan kebersekunderan esensi adalah salah satu manifestasi terpenting dari hal ini.

Demikian pula dalam analisis kita terhadap pandangan-pandangan mazhab lainnya, di mana dapat dikatakan bahwa mereka melalaikan aspek-aspek lain dalam filsafatnya dan lupa bahwa Sadr al-Muta'allihin telah mendirikan sebuah sistem dan metodologi khusus.

Mungkin pandangan keenam, yang berbicara bahwa metodenya adalah sintesis dari tolok ukur kesempurnaan ilmu, adalah yang paling berpeluang untuk berhasil dan mencapai tujuan dalam memahami signifikansi metodologi Sadr al-Mota'allihin. Kami akan mencoba menyempurnakan pandangan ini dengan keyakinan kami mengenai masalah ini pada pembahasan berikut.

Metodologi Multi-Keilmuan (at-Ta'addudiyyah al-'Ulumiyyah)

Pada bagian terakhir dari bab ini, kami akan mencoba menjelaskan metodologi Sadr al-Mota'allihin melalui sebuah visi modern dan baru, yang mungkin karakteristik paling menonjolnya adalah ia mengarah pada integrasi pengetahuan dan meninjau realitas sebagaimana adanya. Inilah yang dapat kita sebut sebagai metodologi multi-keilmuan (Studi Interdisipliner). Untuk menjelaskan pandangan ini, kami katakan bahwa yang dimaksud di sini adalah Sadr al-Mota'allihin memanfaatkan seluruh aliran pemikiran yang ada dan tersedia baginya untuk membuktikan masalah-masalahnya. Hal ini mengarah pada semacam tinjauan terhadap masalah-masalah ini dari semua aspeknya, bukan hanya dari sebagian aspek dengan mengabaikan yang lain.

Jenis studi inilah yang menarik perhatian para peneliti kontemporer dalam ilmu-ilmu humaniora dan digunakan secara khusus dalam studi fenomena kompleks yang memiliki berbagai dimensi.[1] Dorongan utama bagi munculnya pendekatan ini adalah dominasi eksklusivisme dalam ilmu-ilmu, yang menyertai munculnya spesialisasi dalam cabang-cabang keilmuan. Apa itu eksklusivisme?

Yang dimaksud dengan eksklusivisme dalam ilmu-ilmu adalah mengambil sebagian wajah sesuatu sebagai pengganti keseluruhannya; artinya, kita mengamati beberapa aspek dari masalah yang kita lihat dan melalaikan aspek-aspek lainnya. Kita mengamati bahwa para ilmuwan telah tenggelam begitu dalam pada penelitian

khusus mereka dan tidak dapat keluar darinya. Ini di samping ketidakmampuan mereka untuk melihat di luar kerangka epistemik ini, baik karena keterbatasan mereka sendiri maupun karena ketidakmungkinan hal itu setelah spesialisasi menjadi dominan. Misalnya, para psikolog menganggap bahwa perolehan pengetahuan terjadi melalui alat-alat dan sarana-sarana yang telah mereka teliti. Dengan kata lain, mereka menganggap bahwa metode-metode yang terkait dengan bidang keilmuan mereka adalah alat pengetahuan yang sejati, dan mereka melalaikan jalan-jalan dan ilmu-ilmu lain seperti ilmu sosial dan sejenisnya. Eksklusivisme dalam gaya epistemik mengarah pada penyempitan arena penelitian, berpengaruh negatif pada visi para ilmuwan, dan mendorong kelalaian terhadap berbagai dimensi fenomena.

Salah satu dampak paling berbahaya yang ditimbulkan oleh eksklusivisme adalah dominasi sejenis kekeliruan dalam reduksi (Reduksionisme). Yang dimaksud dengan ini adalah mereduksi suatu fenomena tertentu ke sesuatu yang lebih tinggi darinya, dan mengambil sebagian wajah sesuatu sebagai pengganti esensi dan hakikatnya. Para logikawan Muslim telah menggambarkan jenis kekeliruan ini dan menamakannya "kekeliruan esensi dan wajah" (*mughalathat al-kunh wa al-wajh*). Memilih satu aspek dari aspek-aspek penelitian hanya akan menyingkapkan satu aspek dari fenomena tersebut bagi peneliti, dan ini akan mengarah pada pengingkarannya terhadap aspek-aspek lain.[1]

Di sinilah, pada titik ini, muncul signifikansi Hikmah Muta'aliyah, di mana Sadr al-Mota'allihin berhasil mendobrak penghalang eksklusivisme ini dan meninjau masalah-masalah dari semua aspeknya.

Lalu, apa itu metodologi multi-keilmuan? Harus dikatakan bahwa titik pertama dan fundamental dalam telaah ini adalah ia dicirikan oleh banyaknya metode; artinya, ia menggunakan seluruh metode epistemik untuk mencapai hakikat dan esensi masalah.

Titik kedua yang menjadi cirinya adalah keragaman metode. Keragaman metode mengikuti keragaman masalah. Satu ilmu menggunakan berbagai metode karena ia mencakup berbagai masalah. Misalnya, dalam teologi (*kalam*) kuno, mereka berupaya membuktikan Sang Pencipta dengan mendirikan argumen logis, dan mereka menggunakan dalil historis untuk membuktikan kenabian khusus. Demikian pula mereka menggunakan berbagai metode dalam masalah-masalah lain. Tentu saja, yang dimaksud dengan banyaknya metode di sini bukanlah sekadar keberagamannya, melainkan keberagamannya dalam kaitannya dengan satu masalah. Satu masalah dapat ditelaah dengan berbagai metode.

Berdasarkan penjelasan yang telah kami sebutkan, ilmu-ilmu lain yang tidak menggunakan berbagai metode akan berada pada tingkatan tertentu pada level pengetahuan. Pengetahuan ini akan menjadi terintegrasi jika metode-metode lain yang membantu memperkuat validitas masalah-masalah ini dan berkontribusi dalam meliputinya, dimasukkan. Tentu saja, penerapan hal ini pada filsafat Sadr al-Mota'allihin sangatlah jelas, jika kita mengetahui bahwa ketika ia membuktikan satu masalah, ia menyebutkan berbagai metode. Dalam masalah fundamentalitas eksistensi, kita melihatnya, di saat ia menyebutkan dalil filosofis, ia juga menyebutkan dalil-dalil lain, di antaranya gnostik, intuitif, dan psikologis. Dalam masalah gerak substansial, kita melihatnya mendirikan dalil filosofis dan menyebutkan dukungan atau dalil dari Al-Qur'an dan hadis, dan sejenisnya. Hal ini termanifestasi dengan jelas ketika ia berbicara tentang jiwa dan pembahasan-pembahasan terkaitnya. Dalam membuktikan Sang Pencipta, ia menempuh berbagai jalan, yang terpenting di antaranya adalah jalan para bijak bestari (*hukama'*) (*al-Asfar*, jil. 6, hlm. 15), jalan para teosof (*ilahiyyin*) (*al-Asfar*, jil. 6, hlm. 41), jalan para *hakim* naturalis (*al-Asfar*, jil. 6, hlm. 42), dan jalan psikologi (*al-Asfar*, jil. 6, hlm. 44), dan lain-lain. Bahkan, ada banyak bukti lain yang beragam dalam filsafat Sadr al-Mota'allihin mengenai hal ini.

Inilah, secara ringkas, gaya yang ingin kami buktikan. Keunggulannya adalah, menurut keyakinan kami, ia mampu menghimpun seluruh pandangan yang disebutkan oleh pihak lain. Karena keragaman metode mencakup di dalamnya telaah Sadr al-Mota'allihin terhadap aliran-aliran filosofis dan pemikiran yang mendahuluinya, dan salah satu konsekuensi terpentingnya adalah ia mendiskusikan, mengkaji, dan menganalisis metodologi-metodologi ini. Oleh karena itu, ini adalah gaya yang paling tepat dan terbaik untuk menjelaskan metodologi filosofis Sadr al-Mota'allihin.[2]

1 *Maqalat wa Barrasiha*, Jilid 63, hlm. 125-126.

2 Untuk telaah lebih lanjut, dapat dirujuk: *Rush Shenasi-ye Muthala'at-e Dini*, hlm. 329; *Maqalat wa Barrasiha*, Jilid 63, hlm. 133-135.

BAB IV
SISTEM EPISTEMIK SADR AL-MUTA'ALLIHIN

Dalam bab ini, kami akan mencoba menjelaskan sistem epistemik Sadr al-Muta'allihin, yang di banyak tempat dalam kitab-kitabnya ia namakan sebagai sistem Hikmah Muta'aliyah. Jadi, Hikmah Muta'aliyah adalah sistem yang diupayakan oleh Sadr al-Muta'allihin untuk didirikan, di mana ia menjelaskan aspek-aspek, fondasi (*mabani*), konten, serta cara memperoleh dan mencapainya. Tentu saja, tidak mungkin meninjau sistem epistemik ini secara akurat tanpa mengenal sistem-sistem pemikiran di kalangan kaum Muslimin, dan yang saya maksud adalah sistem Peripatetik yang bersifat argumentatif (*bahtsi*), sistem Iluminasionis yang bersifat eksperiensial (*dzawqi*), 'irfan, dan kalam. Di tengah sistem-sistem inilah, sistem Hikmah Muta'aliyah akan menjadi jelas bagi kita dengan seluruh aspeknya. Adapun pertanyaan yang diajukan saat ini adalah, apa itu sistem epistemik?

Apa itu Sistem Epistemik?

Sistem epistemik dalam setiap mazhab dan aliran adalah sekumpulan persoalan, sarana, fondasi, dan masalah yang mengarah pada penemuan sistem ini, menjadikannya sesuatu yang diyakini oleh penganutnya, dan berkontribusi dalam mentransmisikannya kepada orang lain. Jika kita mengambil sistem Peripatetik, maka sekumpulan hal yang membentuk sistem ini adalah yang berkontribusi dalam mengenal dan meyakini sistem ini, dan kemudian memungkinkan transmisi sistem ini kepada orang lain.

Dikatakan bahwa sistem epistemik adalah sebuah kesatuan yang terorganisir di atas dasar prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah khusus yang disajikan oleh penggagas dan penyaji sistem ini. Karena prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah ini berbeda dari satu filsuf ke filsuf lainnya, maka struktur sistem epistemik ini juga berbeda antara satu dengan yang lain. Secara umum, setiap sistem epistemik berdiri di atas fondasi-fondasi teoretis yang sering kali bersifat universal atau bersumber dari ranah pasca-alam (metafisika). Adapun bagian-bagian lain dari sistem ini, yang berada pada tingkatan setelah metafisika, dapat memiliki tatanan lain yang bervariasi karena mereka merujuk kembali ke metafisika.[1]

Adapun unsur-unsur fundamental yang menyusun setiap sistem adalah sebagai berikut:

1. **Teori-teori**, yang pada umumnya terbentuk dari postulat (*ushul muta'arafah*), aksioma (*ushul mawdhu'ah*), hipotesis, syarat, dan konsep. Sebagai contoh teori, dapat disebutkan teori fundamentalitas eksistensi, gradasi wujud, dan gerak substansial seperti pada Sadr al-Muta'allihin.
2. **Ajaran-ajaran (***ta'alim***)**, yang berada pada tingkat kepentingan selanjutnya dan berkontribusi secara signifikan dalam menjelaskan teori-teori, seperti konsep-konsep: genus, spesies, diferensia, materi, dan forma.
3. **Bagian-bagian terkecil** dari sistem ini, di mana di dalamnya dibahas masalah-masalah yang lebih khusus yang memiliki hubungan dengan teori-teori.[2]

Di sisi lain, sistem epistemik memainkan beberapa peran pada berbagai tingkatan, yang terpenting di antaranya dapat disebutkan: **pertama**, perannya dalam proses pengetahuan. Ini sangat mirip dengan peran

1 *Namunah-ye Sistim-e Falsafi dar Falsafah-ye Islami*, Alp Arslan Açikgenç, hlm. 2.
2 Ibid., hlm. 8 & 9.

ideologi, di mana ia berbentuk pandangan universal yang melaluinya seseorang melihat ke dalam dunia benda-benda dan pandangan orang-orang. Sebagaimana tidak ada seorang pun yang dapat menjawab suatu masalah atau mengambil sikap tanpa ideologi, demikian pula halnya dengan pengetahuan, di mana manusia tidak mungkin menghadapi masalah apa pun tanpa ideologi dan pengetahuan ini. Adapun faktor-faktor fundamental yang menyebabkan adanya ideologi dalam pikiran manusia adalah: agama, lingkungan, budaya, pendidikan, psikologi, bahasa, lingkungan alam, dan seluruh kondisi sosial.[1] **Kedua**, sistem epistemik memainkan peran penting di tingkat sosial, di mana sistem tersebut memberikan vitalitas khusus bagi masyarakat yang mengarah pada pertumbuhan dan perkembangan masyarakat tersebut, dan ini pada akhirnya mengarah pada kepemilikan masyarakat akan sebuah ideologi yang terorganisir dan tertentu.

Lalu, apakah Sadr al-Muta'allihin, berdasarkan hal-hal yang telah kami sebutkan, berhasil mendirikan sistem filosofisnya? Ini akan menjadi jelas melalui studi terhadap sistem Sadr al-Muta'allihin pada pembahasan berikut.

Apa itu Hikmah?

Definisi hikmah beragam dan banyak pendapat dalam menjelaskan batas-batasnya. Setiap orang yang mendefinisikannya telah mendefinisikannya berdasarkan fondasi dan prinsip yang dimilikinya. Di sini, kami akan menyajikan definisi-definisi terpenting yang telah disebutkan untuk hikmah:[2]

1. Hikmah digunakan untuk berbagai konsep, di antaranya: keadilan, ilmu, kesabaran, filsafat, perkataan yang sesuai dengan kebenaran, dan kebenaran serta ketepatan sesuatu.
2. Dikatakan bahwa hikmah adalah ilmu terbaik melalui informasi terbaik, dan perbuatan paling bijaksana dalam berbagai subjek.
3. Hikmah adalah pengetahuan tentang keberadaan Yang Wajib dan pengetahuan sempurna tentang hukum-hukum ketuhanan dan hakikat-hakikat alam semesta.
4. Hikmah adalah perbuatan yang kokoh (*al-fi'l al-muhkam*); dan perbuatan yang kokoh adalah yang memberikan setiap sesuatu apa yang dibutuhkannya.
5. Hikmah adalah ilmu tentang keadaan maujud-maujud eksternal sesuai dengan tatanan dan cara keberadaan mereka dalam realitas dan *de re*.

Sadr al-Muta'allihin telah berbicara tentang makna-makna hikmah di berbagai tempat dalam kitab-kitabnya, di antaranya apa yang ia sebutkan dalam *al-Asfar* dan di tempat lain. Dalam *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyyah*, ia berkata:

> "Hikmah adalah sebuah seni teoretis yang darinya diperoleh pengetahuan tentang bagaimana wujud itu sendiri, dan apa yang wajib diketahui tentangnya dari sisi perolehan teori-teori dan penguasaan watak-watak (*malakat*), agar jiwa menjadi sempurna dan menjadi sebuah alam yang dapat diinteleksi (*'alam ma'qul*) yang menyerupai alam maujud, sehingga dengan itu ia siap untuk kebahagiaan tertinggi, sesuai dengan kapasitas manusia. Ia terbagi menjadi dua: hikmah teoretis... dan hikmah praktis..."[3]

Ia juga berkata dalam sebuah pernyataan komprehensif yang menjelaskan definisi-definisi hikmah yang paling umum:

> "Hikmah juga digunakan untuk beberapa makna. Terkadang namanya digunakan untuk setiap perbuatan baik dan amal saleh, dan ini lebih khusus pada ilmu praktis daripada ilmu teoretis. Terkadang ia digunakan untuk perbuatan itu sendiri dalam banyak penggunaan... Hikmah dari Allah Ta'ala adalah penciptaan apa yang bermanfaat bagi hamba-hamba-Nya dan pemeliharaan kemaslahatan mereka... Dan dari hamba-hamba juga demikian. Kemudian, hikmah telah didefinisikan dengan berbagai ungkapan. Dikatakan: ia adalah pengetahuan tentang segala sesuatu sesuai dengan hakikatnya. Ini adalah isyarat bahwa persepsi partikular tidak memiliki kesempurnaan, karena ia adalah persepsi-persepsi yang berubah-ubah... Dikatakan: ia adalah melakukan perbuatan yang memiliki akibat terpuji. Dikatakan: ia adalah meneladani Sang Pencipta dalam pengaturan sebatas kapasitas manusia. Dikatakan: ia adalah menyerupai Tuhan sebatas kapasitas manusia..."[4]

---

1 Ibid., hlm. 11-18.

2 Untuk menelaah definisi-definisi ini, dapat dirujuk: *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 20 & 333; *Farhang-e Ishthilahat-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, Sayyid Ja'far Sajjadi, hlm. 210-212.

3 *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyyah*, Sadr al-Muta'allihin, Cetakan Batu, hlm. 3.

4 *Mafatih al-Ghayb*, Sadr al-Muta'allihin, jil. 4, hlm. 214-215.

Setelah penjelasan mengenai makna-makna hikmah ini, yang akan membantu kita memahami makna Hikmah Muta'aliyah, kami akan memberikan penjelasan singkat mengenai mazhab-mazhab pemikiran, dimulai dari Peripatetik, Iluminasi, 'Irfan, dan Kalam. Atas dasar ini, kita akan beralih untuk menjelaskan Hikmah Muta'aliyah Sadrian.

Sistem Epistemik Peripatetik

Sistem epistemik Peripatetik (*Mashsha'i*) di dunia Islam dinisbatkan kepada Syaikh al-Ra'is Ibnu Sina (370-428 H), yang meninggalkan berbagai karya dalam berbagai bidang, yang paling menonjol di antaranya: filsafat, ilmu alam, metafisika, matematika, kedokteran, dan astronomi, serta banyak pembahasan lain yang beragam yang ditinggalkan oleh Syaikh al-Ra'is dalam puluhan tulisan dan karyanya, yang mungkin paling menonjol adalah kitab *al-Syifa'*, *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, dan *al-Najat*. Dalam pembahasan ini, ada beberapa bagian:

1. Sistem Ibnu Sina

Filsafat Ibnu Sina disebut sebagai sistem Peripatetik, yang membawa di dalamnya pilar-pilar filsafat Peripatetik yang berasal dari Aristoteles, di mana mereka menganggap Ibnu Sina sebagai pewaris sejati filsafat Aristoteles Yunani. Filsafatnya adalah materi yang kaya yang bersumber dari berbagai sumber. Ia mengambil apa yang sampai kepadanya dari orang-orang Yunani, kaum Peripatetik, dan *Atsulujiya*—yang dinisbatkan kepada Aristoteles menurut klaim para filsuf Muslim, padahal kenyataannya ia adalah kutipan-kutipan dari *Enneads* Plotinus—serta apa yang ia baca dari para komentator Aristoteles Alexandria, kitab-kitab para pendahulu, dan apa yang ia peroleh sebagai seorang Muslim dari pembahasan-pembahasan Islam, seperti pembuktian keberadaan Sang Pencipta, keadilan-Nya, penciptaan-Nya atas makhluk, dan hikmah-Nya dalam mengutus para nabi.[1]

Filsafat Ibnu Sina disebut sebagai hikmah argumentatif (*hikmah bahtsiyyah*), dan filsafat Syaikh al-Ishraq disebut sebagai hikmah eksperiensial (*hikmah dzawqiyyah*). Hikmah argumentatif Ibnu Sina dicirikan oleh pengingkarannya terhadap hakikat-hakikat yang disaksikan oleh para gnostik atau ketidakpeduliannya terhadapnya, dan hanya menerima masalah-masalah yang sesuai dengan premis-premis rasional-logis.

Sistem epistemik Peripatetik dalam bentuk Islamnya tidak berbeda dari sistem Aristoteles kecuali dalam beberapa poin. Unsur-unsur terpenting dari sistem ini adalah:

a. **Logika**, yang merupakan dasar lengkap bagi keyakinan manusia dari sisi penggunaannya dalam argumentasi dan pembuktian demonstratif.
b. **Metode klasifikasi dan analisis**. Klasifikasi adalah penjabaran suatu hal yang umum sesuai dengan kaidah-kaidah logika dengan menambahkan beberapa kekhususan pada hal umum tersebut. Adapun analisis adalah penguraian sesuatu menjadi bagian-bagian dari berbagai sisi, kemudian dengan menghilangkan pengulangan, kita dapat mencapai kesimpulan logis.
c. **Prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah Islam**, di mana kaum Peripatetik memasukkan prinsip-prinsip ini ke dalam kumpulan unsur-unsur pemikiran mereka.
d. **Pemilihan hakikat wujud sebagai titik awal filsafat**, di mana mereka pertama-tama membagi wujud menjadi wajib dan mungkin, dan yang mungkin menjadi substansi dan aksiden.[2]

Adapun metode Peripatetik dalam memahami syariat adalah metode aplikatif melalui penjelasan dan pemahaman rasional terhadap makna lahiriah teks-teks syariat. Kaum Peripatetik menganggap bahwa Pembuat Syariat (*al-Syari'*) adalah maksum dari kesalahan. Oleh karena itu, kaidah-kaidah dan data-data syariat tidak bertentangan dengan akal. Makna-makna lahiriah yang bertentangan dengan akal bukanlah yang dimaksud oleh Pembuat Syariat, melainkan yang dimaksud adalah hakikat-hakikat yang tersembunyi di balik makna lahiriah, yang dapat disingkap melalui ketelitian, kontemplasi, dan perhatian pada indikator-indikator kontekstual, baik verbal maupun non-verbal. Oleh karena itu, takwil menurut kaum Peripatetik adalah pemahaman terhadap makna batin dari perkataan.

Sebagian kalangan menganggap bahwa sistem epistemik Peripatetik terdiri dari dua campuran. Di sisi pertama, ada sistem Aristotelian-Peripatetik yang diwarisi Ibnu Sina dari para pendahulunya, terutama dari Yunani. Di sisi kedua, ada orientasi Iluminasionis yang direpresentasikan oleh ajaran-ajaran Timur-Islam dari

1 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Ibnu Sina, hlm. 14, Pengantar Editor.
2 *Lawami' al-'Arifin*, hlm. 163.

kalam dan tasawuf. Penganut pandangan ini berkata:

> "Ibnu Sina merumuskan risalahnya dalam dua bahasa yang secara lahiriah berbeda, yaitu: bahasa kaum Peripatetik Baghdad yang mengekspresikan ranah-ranah logika dan metafisika, dan bahasa penduduk Fars dan Khurasan yang mengekspresikan Hikmah Iluminasi dan 'irfan... Perbedaan ini, yang termanifestasi pada Ibnu Sina dalam ungkapan filosofisnya dan analisis pemikiran logisnya, menurut pandangan kami, kembali pada latar belakang dan budayanya yang ganda, yang terilhami dari Peripatetisme al-Farabi dan Baghdad..."[1]

Ia juga berkata:

> "Filsafat pengetahuan dalam perkembangannya pada Ibnu Sina berjalan sejajar dengan arus-arus epistemik Yunani seperti Aristotelianisme dan Neoplatonisme. Demikian pula, ia mengambil kesimpulan-kesimpulannya dari akidah-akidah iluminatif Islam dan sufi..."[2]

Ia menganggap bahwa "kecenderungan Oriental" dalam logika Ibnu Sina adalah dasar bagi setiap perkembangan dalam pandangan terhadap logika kuno dan transisi darinya untuk meletakkan kaidah-kaidah logika empiris modern. Kemudian ia menjelaskan bahwa Syaikh al-Ra'is berupaya menunjukkan lebih banyak kebebasan dalam interpretasinya terhadap logika Aristoteles, keluar dari semua tradisi logis. Meskipun ia setia pada prinsip-prinsip Aristotelian, ia memperluas dimensi masalah-masalah yang bercabang dari konsepsi dan asensi. Logika kaum Oriental ini dicirikan oleh hubungan-hubungan dinamis antara lafal dan makna, antara definisi dan batasan, dan antara subjek dan predikat... Ibnu Sina berupaya memasukkan implikasi-implikasi logika empiris ke dalam inti makna logika formal, sehingga ia memasukkan ke dalamnya konsep-konsep meta-logis untuk menunjukkan universalitas lafal-lafal logis, seperti konsep-konsep: potensi dan aktualisasi, mungkin, niscaya, esensial, dan aksidental.[3]

Yang benar adalah bahwa metode argumentatif Ibnu Sina adalah metode Aristotelian dengan segala sifat logika dan akal dalam penunjukan makna dan pembuktian. Namun, ini tidak menghalangi Ibnu Sina untuk membahas masalah-masalah keagamaan Islam dengan orientasi demonstratif-rasional yang sama. Adapun untuk mengatakan bahwa filsafatnya adalah campuran dari dua metodologi, yang mengharuskan masuknya hal-hal non-Peripatetik ke dalam metodologi mereka, ini sulit diterima.

Metode Peripatetik Ibnu Sina ini tidak terlepas dari beberapa kritik. Kami telah menyebutkan sebelumnya beberapa hal, kritik, dan perbedaan yang disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin terhadap masalah-masalah filsafat Ibnu Sina. Namun, di sini kita dapat merangkum kritik terhadap metode Ibnu Sina dalam empat poin:

a. Tidak adanya demarkasi antara metode metafisik dan empiris.
b. Tidak adanya pemanfaatan penuh dari metode yang memiliki sarana penelitian fundamental.
c. Tidak adanya perhatian pada titik awal pemikiran filosofis.
d. Dikeluarkannya 'irfan dan Iluminasi dari filsafat.[4]

Mungkin salah seorang yang paling menonjol menentang para filsuf, khususnya kaum Peripatetik, adalah Imam Abu Hamid al-Ghazali, yang menyebutkan banyak masalah di mana mereka telah keliru, bahkan mengafirkan mereka karena sebagian darinya. Yang lebih penting dari ini adalah bahwa al-Ghazali tidak menerima gaya dan metode para filsuf dan menganggapnya sebagai metode yang bersifat dugaan (*zhanni*) dan tidak meyakinkan (*yaqini*), di mana mereka berargumen tentang hal-hal ilahiah melalui ilmu-ilmu yang tidak membawa keyakinan. Al-Ghazali berkata dalam rangka menentang mereka: "...Kami hanya menukil kisah ini agar diketahui bahwa tidak ada kemantapan dan keteguhan pada mazhab mereka, dan bahwa mereka menghukumi dengan dugaan dan perkiraan tanpa verifikasi dan keyakinan. Mereka berargumen atas kebenaran ilmu-ilmu ilahiah mereka dengan kemunculan ilmu-ilmu hitung dan logika, dan dengan itu mereka memikat akal-akal yang lemah. Seandainya ilmu-ilmu ilahiah mereka memiliki argumentasi yang kokoh... niscaya mereka tidak akan berbeda pendapat di dalamnya sebagaimana mereka tidak berbeda pendapat dalam ilmu hitung..."[5]

---

1 *Ibnu Sina, Hudhuruh al-Fikri ba'da Alf 'Am*, Dr. Gerard Jehamy, hlm. 23.
2 Ibid., hlm. 28.
3 Ibid., hlm. 47-48.
4 *Lawami' al-'Arifin*, hlm. 167-168.
5 *Tahafut al-Falasifah*, Abu Hamid al-Ghazali, hlm. 40.

2. Hikmah Argumentatif dan Hikmah Eksperiensial

Di sini, adalah tepat untuk memberikan penjelasan singkat mengenai apa yang dimaksud dengan hikmah argumentatif (*hikmah bahtsiyyah*) dan hikmah eksperiensial (*hikmah dzawqiyyah*), setelah kita mengetahui bahwa mazhab Peripatetik disifati dengan yang pertama dan yang kedua dilekatkan pada kaum Iluminasionis. Penjelasan ini akan sangat berkontribusi dalam memperjelas gambaran kedua mazhab tersebut dan dapat dimanfaatkan untuk mengetahui bagian-bagian fundamental dalam Hikmah Muta'aliyah Sadrian. Yang dimaksud dengan hikmah argumentatif adalah hikmah yang diperoleh melalui pengajaran dan ilmu yang bersandar pada silogisme-silogisme dan premis-premis logis. Dengan kata lain, ia adalah ilmu yang diperoleh melalui argumentasi demonstratif (*burhan*), perolehan (*kasb*), dan penalaran (*istidlal*).

Adapun hikmah eksperiensial (*hikmah dzawqiyyah*) adalah ilmu *ladunni* yang diperoleh melalui penyingkapan spiritual (*kasyf*), penyaksian batin (*syuhud*), ilham, dan intuisi (*wijdan*), dan tidak diambil melalui iman dan taklid. Mereka mengatakan bahwa ia adalah penyaksian langsung terhadap makna-makna dan entitas-entitas imaterial, bukan melalui pemikiran dan dalil. Dikatakan pula bahwa ia adalah kepemilikan manusia atas salah satu dari nama-nama Allah, sehingga ia menjadi salah satu dari manifestasi-Nya.

Atas dasar ini, Sadr al-Muta'allihin berpandangan bahwa pengetahuan diperoleh melalui dua jalan: jalan penelitian, pengajaran, dan pembelajaran yang bersandar pada silogisme dan premis-premis logis; dan jalan ilmu *ladunni* yang diperoleh melalui ilham, *kasyf*, dan intuisi (*hads*). Yang terakhir ini diperoleh karena abstraksi jiwa dari syahwat dan kenikmatannya... sehingga cermin intelektualnya menjadi jernih dan di atasnya tercetak forma hakikat-hakikat segala sesuatu sebagaimana adanya, di mana jiwa bersatu dengan Akal Aktif ketika fitrah kedua terjadi padanya. Adapun perbedaan antara kedua ilmu ini menurutnya adalah seperti perbedaan antara ilmu orang yang mengetahui rasa manis melalui deskripsi dan ilmu orang yang mengetahuinya melalui pengecapan langsung (*dzawq*). Yang kedua lebih kuat dari yang pertama dan kemungkinannya tidak tertolak, bahkan ia benar-benar terjadi pada para nabi, para washi, para wali, dan para gnostik. Ia meyakini bahwa kaum Peripatetik tidak mencapai apa yang dicapai melalui *mukasyafah*, dan kaum Iluminasionis juga tidak mencapai apa yang ia capai melalui penelitian dan argumentasi demonstratif. Maka dialah—yaitu Sadr al-Muta'allihin—yang tunggal dalam menyatukan jalan kedua kelompok ini.[1]

Sebagian kalangan menganggap bahwa hikmah argumentatif (*hikmah bahtsiyyah*) bekerja dengan mengingkari hakikat-hakikat yang disaksikan oleh para gnostik atau tidak memperhatikannya. Adapun filsafat Hikmah Muta'aliyah, menurut pandangan ini, di samping perhatiannya pada makrifat gnostik, ia mencoba melakukan penerjemahan konseptual terhadap hakikat-hakikat yang disaksikan oleh para gnostik. Maka, yang membedakan Hikmah Muta'aliyah dari hikmah argumentatif adalah dalam koordinasi dan sintesis antara pemikiran dan penyaksian batin (*syuhud*).[2]

Syaikh al-Ishraq Suhrawardi telah berbicara tentang hikmah eksperiensialnya dan menganggapnya sebagai hikmah yang dibangun di atas dasar *kasyf* dan *syuhud*, bukan di atas dasar argumentasi demonstratif dan penalaran, karena ia meyakini bahwa penalaran dan argumentasi demonstratif dapat mengantarkan manusia pada hakikat. Tentu saja, Syaikh al-Ishraq menegaskan bahwa ia memperoleh hikmah eksperiensial terlebih dahulu, kemudian setelah itu ia mencari argumentasi demonstratif dan dalil untuknya.[3] Inilah yang membedakan filsafat Iluminasinya dari 'irfan Islam, di mana dalam 'irfan tidak dikemukakan dalil atas apa yang telah disaksikan, di samping ketidakmungkinan untuk mentransmisikan dan mengajarkan penyaksian-penyaksian ini kepada orang lain.

Al-Qayshari berkata dalam definisinya tentang *dzawq*:

> "...Dan yang dimaksud dengan *dzawq* adalah apa yang ditemukan oleh sang 'alim melalui jalan intuisi (*wijdan*) dan penyingkapan spiritual (*kasyf*), bukan melalui argumentasi demonstratif (*burhan*) dan perolehan (*kasb*), dan bukan pula melalui jalan penerimaan berdasarkan iman dan taklid. Sebab, masing-masing dari keduanya, meskipun dianggap valid sesuai tingkatannya, namun tidak akan pernah—sejauh apa pun ia mencapai—sampai pada tingkatan ilmu-ilmu *kasyfiyyah*; karena 'khabar tidak sama dengan penglihatan langsung ('*iyan*)'."[4]

---

1 Rujuk: *al-Asfar*, jil. 1, Pengantar al-Muzhaffar, hlm. J-K.

2 *Rahiq Makhtum*, Ayatullah Jawadi Amuli, Bagian 1, jil. 1, hlm. 105.

3 *Syihabuddin al-Suhrawardi wa Falsafah-ye Isyraq*, hlm. 71-72.

4 *Mathla' Khushush al-Kilam fi Ma'ani Fushush al-Hikam*, al-Qayshari, jil. 2, hlm. 15.

Mungkin perkataan yang paling jelas dan paling komprehensif tentang hikmah eksperiensial adalah yang disebutkan oleh al-Syahrazuri, komentator *Hikmat al-Ishraq*. Ia berkata:

> "...Sesungguhnya ilmu-ilmu hakiki terbagi menjadi dua bagian: eksperiensial-penyingkapan (*dzawqiyyah kasyfiyyah*), dan argumentatif-teoretis (*bahtsiyyah nazhariyyah*). Bagian pertama berkaitan dengan penyaksian langsung terhadap makna-makna dan entitas-entitas imaterial, bukan melalui pemikiran, susunan dalil silogistis, atau penetapan definisi esensial maupun deskriptif, melainkan melalui cahaya-cahaya iluminatif yang berurutan dan bergradasi untuk melepaskan jiwa dari badan dan ia menjadi bergantung, menyaksikan esensi imaterialnya dan apa yang di atasnya dengan pertolongan ilahi. Hikmah eksperiensial ini sedikit sekali *hukama*' yang mencapainya dan tidak akan diperoleh kecuali oleh individu-individu dari kalangan *hukama*' teosofis yang mulia. Di antara mereka adalah para pendahulu yang mendahului Aristoteles secara zaman, seperti Agathodaemon, Hermes, Empedocles, Pythagoras, Socrates, dan Plato, serta para cendekiawan kuno lainnya yang berbagai bangsa telah bersaksi akan keutamaan dan kemajuan mereka. Mereka ini, meskipun telah mencurahkan banyak usaha dalam persoalan-persoalan eksperiensial, namun tidak kosong dari penelitian argumentatif... Di antara mereka juga ada yang terkemudian darinya, tetapi hikmah eksperiensial mereka sangat lemah, karena Aristoteles telah menyibukkan mereka dengan penelitian, pembatasan, sanggahan, dan penerimaan... Dan penelitian argumentatif terus tumbuh dan bertambah setelah itu, sementara pengalaman spiritual melemah dan berkurang hingga mendekati zaman kita ini... Dan jalan hikmah terus tertutup dan bergejolak hingga terbitlah bintang kebahagiaan dan muncul fajar hikmah dari ufuk keyakinan, dan bersinarlah cahaya-cahaya hakikat dari tempat tertinggi dengan kemunculan junjungan kita, sultan hakikat dan panutan jalan spiritual... intisari para filsuf dan *hukama*' teosofis, Syihab al-Millah wa al-Haqq wa al-Din al-Suhrawardi."[1]

Terdapat penjelasan-penjelasan lain mengenai hal ini, bagi yang ingin, silakan merujuk pada tulisan-tulisan Allamah Ayatullah Hasanzadeh Amuli.[2]

3. Garis Besar Filsafat Peripatetik

Di sini, kami akan menyebutkan hal-hal terpenting yang membentuk pemikiran Peripatetik Ibnu Sina. Hal-hal ini akan sangat membantu kita dalam memperjelas mazhab filosofis Hikmah Muta'aliyah. Dengan menjelaskannya, akan menjadi jelas bagi kita inovasi penting yang dihasilkan oleh Sadr al-Muta'allihin. Tentu saja, pembahasan kami mengenai hal-hal ini akan sangat ringkas dan hanya berupa penyebutan beberapa poin pilihan, sebagai berikut:

a. Sebab-sebab dan Pembagiannya menurut Kaum Peripatetik

Pembahasan tentang sebab-sebab dan pembagiannya memiliki peran penting dan menonjol dalam filsafat Peripatetik, karena di atasnya dibangun prinsip-prinsip filsafat rasional Peripatetik. Prinsip Awal (*al-mabda*') adalah asal, yang eksistensinya ada pada dirinya sendiri tanpa membutuhkan hal lain di luarnya; bahkan, ia adalah keseluruhan wujud. Dari-Nya, bercabanglah pembagian sebab-sebab lain, yang masing-masing memainkan peran khususnya dalam wujud. Secara umum, kaum Peripatetik sejak Aristoteles telah berbicara tentang empat sebab dan membahasnya secara rinci, yaitu sebab efisien (*al-'illah al-fa'ilah*), sebab final (*al-'illah al-gha'iyyah*), sebab material (*al-'illah al-maddiyyah*), dan sebab formal (*al-'illah al-shuriyyah*). Sebab efisien adalah prinsip dari mana wujud berasal, bukan untuknya wujud itu ada. Adapun sebab final adalah sebab untuknya wujud itu ada, dan dengannya eksistensi sesuatu terwujud. Sebab material adalah bagian dari sesuatu yang tersifati sebagai potensial; sebab ini, ketika terwujud secara aktual, tidak serta-merta mewujudkan sesuatu itu. Dan sebab formal adalah prinsip yang menyempurnakan eksistensi sesuatu, di mana dengan keberadaannya, sesuatu menjadi maujud secara aktual. Ibnu Sina berkata: "Prinsip Awal dikatakan untuk setiap hal yang eksistensinya telah sempurna pada dirinya sendiri, baik dari esensinya maupun dari selainnya, kemudian darinya dihasilkan eksistensi hal lain." Kemudian ia menjelaskan: "Prinsip ini, adakalanya ia seperti bagian dari apa yang menjadi akibatnya, atau bukan seperti bagian. Jika ia seperti bagian, maka adakalanya ia bagian yang dari perwujudannya secara aktual tidak serta-merta mewujudkan akibatnya secara aktual, dan ini adalah unsur. Atau adakalanya dari keberadaannya secara

1 *Syarh Hikmat al-Ishraq*, al-Syahrazuri, Pengantar, hlm. 4-6.
2 *'Irfan wa Hikmat-e Muta'aliyah*, Hasanzadeh Amuli, hlm. 8-9.

aktual, niscaya mewujudkan akibatnya secara aktual, dan ini adalah forma. Dan jika ia bukan seperti bagian, maka adakalanya ia terpisah atau bertemu dengan esensi akibat: Jika bertemu, maka adakalanya akibat dinisbatkan padanya, dan ini seperti forma bagi materi prima. Atau adakalanya ia dinisbatkan pada akibat, dan ini seperti subjek bagi aksiden. Dan jika ia terpisah, maka adakalanya ia adalah sumber dari mana wujud berasal dan bukan untuknya wujud itu ada, dan ini adalah sebab efisien. Atau adakalanya bukan darinya wujud berasal, melainkan untuknya wujud itu ada, dan ini adalah sebab final." Kemudian setelah penjelasan ini ia berkata: "Maka sebab-sebab adalah: materi prima bagi komposit, forma bagi komposit, subjek bagi aksiden, forma bagi materi prima, sebab efisien, dan sebab final. Materi prima bagi komposit dan subjek bagi aksiden memiliki kesamaan bahwa keduanya adalah sesuatu di mana terdapat potensi eksistensi sesuatu. Dan forma bagi komposit dan forma bagi materi prima memiliki kesamaan bahwa keduanya adalah sesuatu yang dengannya akibat menjadi maujud secara aktual..."[1]

b. Substansi dan Aksiden

Ibnu Sina memulai dengan menjelaskan bahwa eksistensi sesuatu bisa bersifat esensial (*bi al-dzat*), seperti eksistensi manusia sebagai manusia, dan bisa bersifat aksidental (*bi al-'aradh*), seperti eksistensi Zaid yang berwarna putih. Substansi adalah maujud yang paling primordial, karena maujud terbagi menjadi dua: Maujud dalam sesuatu yang lain, di mana sesuatu yang lain itu memiliki subsistensi dan spesies yang terwujud pada dirinya sendiri, dan ini adalah maujud dalam subjek. Dan maujud tanpa berada dalam sesuatu dengan sifat ini, maka ia sama sekali tidak berada dalam subjek, dan ini adalah substansi.[2] Mengenai pembagian substansi, Ibnu Sina berkata: "Setiap substansi adakalanya ia jasad, atau bukan jasad. Jika bukan jasad, maka adakalanya ia bagian dari jasad, atau bukan bagian dari jasad, melainkan terpisah dari jasad secara keseluruhan. Jika ia bagian dari jasad, maka adakalanya ia formanya, atau materinya. Dan jika ia terpisah dan bukan bagian dari jasad, maka adakalanya ia memiliki hubungan pengaturan terhadap jasad melalui gerak dan disebut jiwa, atau ia terbebas dari materi dari segala sisi dan disebut akal..."[3] Ini adalah ungkapan-ungkapan singkat darinya yang menjelaskan kepada kita pembagian substansi. Ia telah berupaya membuktikan setiap bagian substansi dengan dalil-dalil rasional. Ia juga telah membahas aksiden-aksiden, yang berjumlah sembilan: kuantitas, kualitas, posisi, tempat, waktu, relasi, kepemilikan, aksi, dan pasi. Ia telah membahasnya secara mendalam dalam berbagai tulisannya.[4]

c. Gerak

Gerak adalah salah satu pembahasan penting dalam filsafat Syaikh al-Ra'is. Ia mendefinisikannya sebagai berikut: "Gerak dikatakan untuk perubahan keadaan yang menetap pada jasad secara bertahap, dalam arah menuju sesuatu dan sampai padanya, di mana ia dalam keadaan potensial, bukan aktual."[5] Terdapat rincian yang memadai mengenai definisi ini dalam tulisan-tulisan Syaikh al-Ra'is. Gerak menurutnya adalah salah satu aksiden jasad sebagai sesuatu yang bergerak atau diam, oleh karena itu pembuktian gerak ada di dalamnya.[6] Syaikh al-Ra'is meyakini bahwa gerak biasanya terjadi pada sesuatu yang menerima pengurangan dan penambahan intensitas. Karena substansi tidak menerima hal ini, maka gerak tidak terjadi di dalamnya, melainkan terjadi pada kategori-kategori aksidental. Menurut keyakinannya, ia terjadi pada kategori kuantitas, kualitas, tempat, dan posisi.[7]

d. Jiwa

Syaikh al-Ra'is membahas jiwa secara rinci, berbicara tentang pembagian, hukum-hukum, dan dalil-dalilnya. Jiwa menurutnya terbagi menjadi tiga bagian: **pertama**, jiwa vegetatif, yaitu kesempurnaan pertama bagi jasad alami yang berinstrumen. **Kedua**, jiwa hewani, yaitu kesempurnaan pertama bagi jasad alami yang berinstrumen dari sisi ia mempersepsi partikular-partikular dan bergerak dengan kehendak. **Ketiga**, jiwa manusia, yaitu kesempurnaan pertama bagi jasad alami yang berinstrumen dari sisi ia melakukan perbuatan-perbuatan yang disifati dengan pilihan.[8] Jiwa manusia adalah baru dengan kebaruan

1 Rujuk: *al-Najat*, Ibnu Sina, hlm. 211-212; *al-Syifa'*, al-Ilahiyyat, hlm. 257-264.
2 *al-Syifa'*, al-Ilahiyyat, hlm. 71.
3 Ibid., hlm. 73-74.
4 *al-Syifa'*, al-Ilahiyyat, hlm. 103, dst.
5 *al-Najat*, hlm. 105.
6 *al-Ta'liqat*, hlm. 172.
7 *al-Najat*, hlm. 105-107.
8 Ibid., hlm. 158.

badan. Jika ia ada, ia ada sebelum badan. Maka ia adakalanya banyak atau satu. Ia telah membuktikan kemustahilan keberadaannya sebagai banyak atau satu, maka ia tidak ada sebelum badan. Kemudian setelah penjelasan ini ia berkata: "Maka telah benarlah bahwa jiwa tercipta setiap kali tercipta badan yang sesuai untuk digunakannya, dan badan yang baru tercipta itu adalah kerajaan dan instrumennya, dan berada dalam forma esensi jiwa yang tercipta bersama badannya..."[1] Ia mengulangi hal ini—yaitu kebaruan jiwa dengan kebaruan badan—dalam *al-Mabda' wa al-Ma'ad* dan menambahkan bahwa perbedaan jiwa-jiwa hanyalah disebabkan oleh badan-badan yang dimilikinya, dan karena badan-badan inilah jiwa-jiwa menjadi banyak.[2] Jiwa-jiwa ini tidak musnah dengan kematian dan hilangnya badan, karena ia tidak tercetak dalam badan dan tidak bergantung padanya, melainkan ia adalah esensi yang memiliki instrumen berupa jasad. Terdapat pembahasan yang luas[3] mengenai hal ini. Ia telah menyebutkan banyak dalil untuk membuktikan keberadaan dan imaterialitasnya. Cukuplah bahwa ia menyebutkan delapan dalil dalam *al-Syifa'* dan membahas topik ini secara rinci dalam karya-karyanya yang lain.[4]

d. Ilmu atau Pengetahuan

Syaikh al-Ra'is tidak mendedikasikan pembahasan khusus untuk ilmu atau apa yang oleh sebagian kalangan disebut sebagai eksistensi mental (*al-wujud al-dzihni*). Sebaliknya, ia membahasnya dalam pembahasan-pembahasan lain seperti pembahasan jiwa dan pembahasan kualitas psikis (*al-kayf al-nafsani*) dalam kategori-kategori aksidental, dan ia membahasnya secara mendalam. Secara umum, perolehan ilmu menurutnya terjadi melalui forma yang tercetak pada akal atau apa yang ia sebut sebagai *irtisam* (pencetakan). Syaikh al-Ra'is berkata: "Maka menjadi jelas bagimu dari ini bahwa setiap apa yang diinteleksi adalah sebuah esensi maujud di mana di dalamnya terpatri kilau-kilau intelektual, sebagaimana terpatrinya sesuatu dalam sesuatu yang lain."[5]

Adapun yang penting bagi kita dalam hal ini adalah topik kesatuan intelek dan objek intelek (*ittihad al-'aqil wa al-ma'qul*), yang dianggap sebagai salah satu pilar Hikmah Sadrian. Syaikh al-Ra'is mengingkari terwujudnya kesatuan ini dan membahasnya dalam banyak kitabnya dengan celaan dan kritik, bahkan dalam beberapa tulisannya ia mengungkapkannya dengan keheranan, "Hal ini termasuk di antara hal-hal yang mustahil menurutku dan aku tidak memahaminya."[6] Terdapat banyak pembahasan mengenai hal ini yang akan kita bahas secara rinci ketika berbicara tentang kesatuan intelek dan objek intelek menurut Sadr al-Muta'allihin.[7]

e. Wajib al-Wujud dan Kemunculan Kemajemukan

Syaikh al-Ra'is menegaskan bahwa Wajib al-Wujud adalah sebab dari segala sebab, dan dari-Nya teremanasi seluruh maujud. Emanasi pertama dari-Nya adalah Akal Pertama. Ia telah mendirikan berbagai argumen demonstratif untuk membuktikan keberadaan-Nya. Dia adalah esa secara esensial, bukan jasad dan tidak berada dalam jasad, serta tidak terbagi. Oleh karena itu, seluruh maujud teremanasi dari-Nya.[8] Adapun mengenai teremanasinya segala sesuatu dari-Nya, ia menyebutkan bahwa esensi Sang Pencipta mengetahui bahwa keluhuran dan kesempurnaan-Nya sedemikian rupa sehingga dari-Nya melimpah kebaikan. Dia juga mengetahui apa yang teremanasi dari-Nya dan tidak tercampur dengan kebetulan. Dia juga ridha dengan apa yang ada dari-Nya. Karena Dia adalah Wajib al-Wujud dari segala sisi, maka emanasi pertama dari-Nya tidak mungkin majemuk. Ibnu Sina berkata: "Maka jelaslah bahwa maujud pertama dari Sebab Pertama adalah satu secara bilangan, dan esensi serta kuiditasnya adalah satu, tidak dalam materi... Sebaliknya, akibat pertama adalah akal murni, karena ia adalah forma tanpa materi, dan ia adalah akal imaterial pertama..."[9]

---

1 Ibid., hlm. 183-184.
2 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Ibnu Sina, hlm. 107-108.
3 *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, jil. 3, hlm. 242-243; *al-Syifa'*, Kitab al-Nafs, hlm. 312, 321; *al-Najat*, hlm. 185-188.
4 *al-Syifa'*, Kitab al-Nafs, hlm. 13, 15, dan 288-303; *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, jil. 2, hlm. 343-345.
5 *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, jil. 3, hlm. 275.
6 *al-Syifa'*, Kitab al-Nafs, hlm. 327-329.
7 *al-Ta'liqat*, hlm. 159; *al-Najat*, hlm. 243; *al-Syifa'*, Kitab al-Nafs, hlm. 327-329; *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, jil. 3, hlm. 267, 279.
8 *al-Syifa'*, al-Ilahiyyat, hlm. 433, 435. Dapat dirujuk juga: *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, hlm. 75-82.
9 *al-Syifa'*, al-Ilahiyyat, hlm. 319-320.

f. Idea-idea Platonis

Syaikh al-Ra'is sangat menentang masalah Idea-idea (*al-mutsul*) dan membahas serta mengkritik pandangan-pandangan para penganutnya. Ia menganggap bahwa para penganut Idea-idea menyangka bahwa pembagian mengharuskan adanya dua hal dalam setiap sesuatu. Misalnya, pada manusia, ada manusia inderawi yang fana dan manusia intelektual yang imaterial, abadi, dan tidak berubah. Syaikh al-Ra'is berkata: "Dan yang dikenal dengan Plato serta gurunya, Socrates, berlebihan dalam pandangan ini dan mengatakan bahwa bagi kemanusiaan ada satu makna maujud yang di dalamnya berpartisipasi individu-individu, dan ia tetap ada meskipun individu-individu tersebut lenyap."[1] Kemudian Syaikh al-Ra'is menyebutkan dalil-dalil untuk membatalkan teori Idea-idea, yang akan kami sebutkan saat membahas Idea-idea menurut Sadr al-Muta'allihin.

g. Kebangkitan Kembali (*al-Ma'ad*)

Syaikh al-Ra'is menganggap bahwa kebangkitan kembali ada yang diterima dari syariat dan tidak ada cara untuk membuktikannya kecuali melalui jalan syariat dan pembenaran terhadap berita-berita yang datang dari Nabi saw. mengenai hal itu. Inilah yang berkaitan dengan kebangkitan jasmani yang khusus bagi badan-badan. Tentu saja, kebangkitan ini terjadi saat kebangkitan umum. Ia menganggap bahwa syariat yang benar yang dibawa oleh Nabi terpilih, Muhammad saw., telah menjelaskan secara luas tentang hal ini dan tentang keadaan kebahagiaan dan kesengsaraan yang sesuai dengan badan. Ada pula kebangkitan kembali yang dapat dipersepsi oleh akal, silogisme, dan argumentasi demonstratif, dan telah dibenarkan oleh kenabian, yaitu kebahagiaan dan kesengsaraan yang ditetapkan melalui silogisme-silogisme bagi jiwa-jiwa, dan ia menyebutnya kebangkitan rohani (*al-ma'ad al-ruhani*).[2] Kemudian ia menyebutkan banyak dalil untuk membuktikan kebangkitan rohani, yang dibangun di atas anggapan bahwa kesempurnaan jiwa rasional adalah menjadi sebuah alam intelektual di mana di dalamnya tercetak forma seluruh tatanan yang dapat diinteleksi. Tatanan ini adalah kebaikan yang melimpah, dimulai dari substansi-substansi rohani absolut, kemudian substansi-substansi rohani yang terkait dengan badan, kemudian jasad-jasad samawi, hingga ia menyempurnakan pada dirinya sendiri forma seluruh wujud, lalu ia berubah menjadi alam intelektual yang sejajar dengan alam maujud... Inilah yang disebut kebangkitan rohani.[3]

Inilah, secara sangat ringkas, poin-poin terpenting dalam filsafat Hikmah Peripatetik, di mana tulisan-tulisan Ibnu Sina berpusat di sekitarnya.

Sistem Epistemik Iluminasionis

Hikmah Iluminasi (*al-hikmah al-ishraqiyyah*) adalah hikmah yang muncul di Timur, di mana *ishraq* (iluminasi) berasal dari kata *masyriq* (timur). Keyakinan yang populer di kalangan para *hukama*' adalah bahwa Plato adalah pendiri hikmah ini. Namun, tampaknya ia telah populer di kalangan bangsa-bangsa sebelum Plato, seperti Firaun, Mesir, India, Iran, Zoroaster, dan Sabi'in. Adapun pendiri mazhab ini di dunia Islam, yang mencoba merekonsiliasi antara pendekatan ini dan ajaran-ajaran Islam, adalah Syihabuddin Yahya bin Amirak al-Suhrawardi, yang dibunuh di kota Aleppo pada tahun 587 H atas perintah Salahuddin al-Ayyubi, pada masa pemerintahan Raja al-Zhahir Syah, putra Salahuddin. Di sini ada beberapa pembahasan:

1. Unsur-unsur Fundamental dalam Metodologi Iluminasionis

Sistem Iluminasionis terdiri dari sekumpulan metode dan unsur yang beragam, sedemikian rupa sehingga ia terlebur satu sama lain secara indah. Meskipun demikian, mazhab ini tetap menjaga independensinya dan menjadi mazhab yang berdiri sendiri. Adapun unsur-unsur terpentingnya adalah sebagai berikut:

a. Logika: Kaum Iluminasionis tidak menolak logika Aristoteles secara total, melainkan menerimanya dengan beberapa tambahan dan perubahan pada kaidah dan prinsipnya. Oleh karena itu, mereka menambahkan unsur laku spiritual (*suluk*) dan iluminasi (*ishraq*) pada metodologi mereka.

b. Filsafat Plato: Kaum Iluminasionis melakukan takwil terhadap aspek-aspek ilahiah dalam filsafat Plato dan mengambil tanggung jawab untuk membelanya.

1 Ibid., hlm. 327.
2 *al-Najat*, hlm. 291; *al-Syifa*', al-Ilahiyyat, hlm. 460-462.
3 *al-Syifa*', al-Ilahiyyat, hlm. 466.

c. **Filsafat Plotinus**: Pendekatan ini tampak dalam tulisan-tulisan mereka, terutama saat mereka mengandalkan metode *mukasyafah* dan *syuhud* dalam memecahkan masalah-masalah filosofis mereka.

d. **Filsafat Peripatetik**: Kaum Iluminasionis mengikuti filsafat Peripatetik secara cermat, oleh karena itu mereka menerima banyak hal yang ada pada kaum Peripatetik. Mereka menerima metode akal dalam filsafat mereka, asalkan diiringi dengan iluminasi dan *syuhud*. Mereka juga melontarkan beberapa kritik yang bertentangan dengan metodologi mereka.[1] Banyak yang menyatakan bahwa sistem Iluminasionis adalah semacam penyempurnaan dari mazhab Peripatetik dan penyempurnaan dari pembahasan-pembahasan yang ditulis oleh Syaikh al-Ra'is Ibnu Sina dalam *Manthiq al-Masyriqiyyin*, di mana pengetahuan bergantung pada hubungan iluminatif antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Maka, kaum Iluminasionis mendasarkan argumentasi demonstratif dan akal pada pengetahuan tentang cahaya.[2]

Metodologi Iluminasionis dicirikan oleh fondasinya yang pertama-tama dibangun di atas *kasyf*, *syuhud*, dan *wijdan*, kemudian setelah itu dicarikan dalil untuk hal-hal yang diperoleh melalui *mukasyafah*. Sebagaimana telah kami sebutkan, penyaksian dan iluminasi memainkan peran fundamental dalam pengetahuan Iluminasionis. Atas dasar ini, semakin tercerahkan dan jelas sesuatu, maka pengetahuannya akan semakin mudah. Dalam tingkatan cahaya-cahaya eksistensial, setiap cahaya imaterial menyinari apa yang di bawahnya dan menyaksikan cahaya-cahaya yang di atasnya. Konsekuensinya, ilmu diperoleh melalui jalan iluminasi dan penyaksian. Dengan iluminasi, diperoleh ilmu hudhuri (*'ilm hudhuri*). Sebagai hasil dari masalah ini, ilham menempati makna lain. Juga melalui penyaksian dan iluminasi, diperoleh ilmu hudhuri. Penyaksian iluminatif tidak terjadi dalam waktu seperti argumentasi demonstratif dan induksi, melainkan terjadi dalam sekejap yang tidak memiliki ekstensi.[3] Jika kita kembali pada Syaikh al-Ishraq, kita akan melihatnya berbicara tentang keistimewaan mazhabnya dari mazhab-mazhab lain, dan ia menekankan bagaimana pengetahuan Iluminasionis diperoleh:

> "...Dan ini adalah alur lain dan jalan yang lebih dekat dari jalan itu (jalan kaum Peripatetik), lebih teratur, lebih terkendali, dan lebih sedikit usaha dalam perolehannya. Aku tidak memperolehnya pertama kali melalui pemikiran, melainkan perolehannya melalui urusan lain. Kemudian aku mencari argumen untuknya, sehingga seandainya aku mengabaikan argumen tersebut, misalnya, tidak akan ada seorang pun yang dapat membuatku ragu..."[4]

Inilah persisnya yang membedakan mazhab dan metodologi Iluminasionis dari 'irfan, di mana apa yang diperoleh oleh 'irfan, di samping tidak dapat ditransmisikan dan diajarkan kepada orang lain, juga tidak dapat didirikan dalil dan argumen atasnya. Kemudian Syaikh al-Ishraq beralih untuk menjelaskan ranah-ranah penggunaan metode Peripatetik dan ranah-ranah penggunaan metode Iluminasionis. Ia berkata:

> "Maka barang siapa yang ingin melakukan penelitian argumentatif semata, maka ia harus mengikuti jalan kaum Peripatetik, karena ia baik untuk penelitian semata dan kokoh. Kami tidak memiliki urusan dan perdebatan dengannya dalam kaidah-kaidah Iluminasionis. Sebaliknya, urusan kaum Iluminasionis tidak akan teratur tanpa kilatan-kilatan cahaya."[5]

Dr. Seyyed Hossein Nasr berkata dalam pengantarnya untuk jilid ketiga dari *Majmu'ah Mushannafat Syaikh al-Ishraq*: "Hikmah Iluminasi adalah hikmah yang berdiri di atas dua prinsip: penalaran dan pengalaman spiritual (*dzawq*), dan pemahamannya memerlukan pengetahuan awal tentang Hikmah Peripatetik serta kepemilikan *dzawq* fitri dan hati nurani yang suci." Ia meyakini bahwa yang dimaksud dengan Hikmah Iluminasi bukanlah setiap jenis hikmah yang dibangun di atas pencerahan dan iluminasi akal, seperti yang ada dalam mazhab Neoplatonis. Sebaliknya, yang dimaksud adalah makna yang lebih khusus, yaitu hikmah yang dibawa oleh Suhrawardi, yang dibangun di atas filsafat Peripatetik Abu Ali (Ibnu Sina), tasawuf Islam, serta gagasan-gagasan filosofis Iran dan Yunani kuno. Hikmah ini berupaya menciptakan semacam hubungan antara alam penalaran dan iluminasi, atau antara pemikiran argumentatif dan penyaksian batin. Tentu saja, sarana yang diadopsi oleh Syaikh al-Ishraq dalam merekonsiliasi antara hikmah dan 'irfan adalah dengan recour ke takwil ayat-ayat Al-Qur'an.

---

1 *Lawami' al-'Arifin*, hlm. 170-172.
2 *Anwariyyah*, hlm. 19-22.
3 *Syarh Hikmat al-Ishraq*, al-Syahrazuri, Pengantar Editor, hlm. 23-30.
4 *Hikmat al-Ishraq*, al-Suhrawardi, *Majmu'ah Mushannafat*, jil. 2, hlm. 10.
5 Ibid., hlm. 13.

Di antara karakteristik lain yang menjadi keistimewaan Hikmah Iluminasi adalah penggunaannya akan bahasa simbol, sehingga sulit bagi orang awam atau kebanyakan dari mereka untuk memahami simbol-simbol ini, karena pemahaman simbol memerlukan *dzawq* khusus. Juga, yang menjadi keistimewaan pengetahuan Iluminasionis adalah penekanannya pada pengenalan jiwa, karena persepsinya bergantung pada transformasi internal jiwa. Maka, ilmu jiwa memiliki tingkatan fundamental dalam bidang ini. Tentu saja, ketika Syaikh al-Ishraq berbicara tentang jiwa, ia tidak melakukannya seperti kaum Peripatetik yang membahasnya dalam bagian ilmu alam. Syaikh al-Ishraq mencoba mendekatkan ilmu jiwa pada pembahasan-pembahasan metafisika. Kemudian, ia tidak berbicara tentang daya-dayanya, melainkan tentang jalan yang mengantarkan pada keselamatan jiwa dari penjara badan.[1]

2. Hikmah Iluminasi

Tidak diragukan lagi bahwa teori cahaya (*nur*) adalah salah satu inovasi Iluminasionis terpenting dari Syaikh Syihabuddin Suhrawardi. Dialah yang mendasarkannya, sehingga teori ini meninggalkan jejak pada seluruh pandangannya, mencakup pengetahuan tentang wujud, jiwa, alam semesta, dan lain-lain.[2]

Syaikh al-Ishraq membagi sesuatu menjadi apa yang pada hakikatnya adalah cahaya dan sinar, dan apa yang pada hakikatnya bukan cahaya dan sinar. Cahaya adakalanya cahaya aksidental (*nur 'aridh*), jika ia merupakan keadaan bagi yang lain, dan adakalanya cahaya imaterial (*nur mujarrad*) atau cahaya murni (*nur mahdh*). Apa yang bukan cahaya terbagi menjadi apa yang independen dari lokus, yaitu substansi gelap (*al-jawhar al-ghasiq*), dan apa yang merupakan keadaan bagi yang lain, yaitu keadaan gelap (*al-hay'ah al-zhulmaniyyah*).[3]

Di antara karakteristik terpenting dari cahaya ini adalah bahwa cahaya imaterial tidak dapat ditunjuk secara inderawi, dan apa yang ditunjuk secara inderawi adalah cahaya aksidental. Kemudian, setiap apa yang merupakan cahaya bagi dirinya sendiri adalah cahaya imaterial.[4]

Adapun apa itu cahaya dan apa definisinya, Syaikh al-Ishraq berkata:

> "...Cahaya adalah yang tampak pada hakikat dirinya sendiri dan menampakkan selainnya dengan sendirinya. Ia lebih tampak pada dirinya sendiri daripada segala sesuatu yang penampakannya merupakan tambahan atas hakikatnya. Cahaya-cahaya aksidental juga penampakannya bukan karena sesuatu yang tambahan atasnya, sehingga pada dirinya sendiri ia tersembunyi..."[5]

Kemudian Syaikh al-Ishraq menganggap bahwa hakikat cahaya tidak berbeda kecuali dalam kesempurnaan dan kekurangan serta dalam hal-hal eksternal. Ia menjelaskan bahwa cahaya-cahaya imaterial tidak berbeda dalam hakikat, karena jika mereka berbeda dalam hakikat, yaitu saling terpisah, maka akan terkumpul pada setiap cahaya imaterial, cahaya dan selainnya, yaitu kegelapan, dan ini bertentangan dengan keimaterialannya.[6] Inilah masalah gradasi (*tasykik*) pada cahaya yang diterapkan oleh Sadr al-Muta'allihin pada wujud, di mana ia menganggap bahwa wujudlah yang tingkatan-tingkatannya berbeda dalam kesempurnaan dan kekurangan, serta intensitas dan kelemahan. Syaikh al-Ishraq menjelaskan bahwa jika cahaya-cahaya itu fakir dalam esensinya, maka mereka tidak membutuhkan substansi-substansi gelap, melainkan kebutuhan mereka adalah pada cahaya-cahaya yang subsisten.

Cahaya-cahaya ini harus terbatas, artinya rantai tersebut tidak dapat terus berjalan tanpa berhenti pada suatu batas. Maka, ia harus berakhir pada sebuah cahaya yang di atasnya tidak ada cahaya lain, yaitu Cahaya segala cahaya (*Nur al-Anwar*), Cahaya yang Meliputi, dan Cahaya yang Subsisten. Di sisi lain, Syaikh al-Ishraq menjelaskan bahwa tidak mungkin dari Cahaya segala cahaya muncul cahaya dan selain cahaya, karena tuntutan cahaya berbeda dengan tuntutan kegelapan, yang akan mengharuskan esensi-Nya menjadi tersusun dari apa yang meniscayakan cahaya dan apa yang meniscayakan kegelapan. Maka, jika cahaya meniscayakan sesuatu, ia hanya akan meniscayakan cahaya. Ia tidak meniscayakan dua cahaya, karena yang satu berbeda dari yang lain.[7]

---

1 *Majmu'ah Mushannafat Syaikh al-Ishraq*, jil. 3, Pengantar Dr. Hossein Nasr, hlm. 32-37.
2 *Tafawut-e Do Falsafah-ye Masya' wa Hikmat al-Ishraq*, hlm. 59.
3 *Hikmat al-Ishraq*, *Majmu'ah Mushannafat Syaikh al-Ishraq*, jil. 2, hlm. 107.
4 Ibid., hlm. 110.
5 Ibid., hlm. 113.
6 Ibid., hlm. 119-120.
7 Ibid., hlm. 121 & 125.

Apa yang telah kami sebutkan adalah hukum-hukum terpenting yang dilekatkan oleh Suhrawardi pada cahaya, di mana kita melihatnya membentuk sebuah sistem khusus yang memiliki aspek, dimensi, dan dampaknya sendiri.

3. Perbandingan antara Metodologi Peripatetik dan Iluminasionis

Ketika kita menelaah kedua metodologi terkenal yang telah kami sebutkan, kita dihadapkan pada beberapa poin yang membentuk serangkaian aspek perbedaan dan persamaan antara keduanya. Poin-poin ini dapat membantu kita memberikan gambaran yang jelas tentang cakrawala masing-masing, sebagai berikut:

a. Hal terpenting yang membedakan mazhab Peripatetik adalah interaksinya dengan hal-hal empiris dan partikular. Ini tidak kita saksikan dalam Hikmah Iluminasi. Misalnya, jika kita merujuk pada Abu Ishaq al-Kindi, seorang filsuf Peripatetik, kita akan mendapatinya menyajikan pembahasan tentang fenomena atmosfer, mineral, dan botani... serta bagian-bagian lain dari ilmu-ilmu empiris. Adapun filsuf Iluminasionis, kita melihatnya menghadap ke alam batin, kedalaman esensi, dan jiwa, serta tidak memberikan perhatian apa pun pada masalah-masalah yang dibahas oleh kaum Peripatetik. Kemudian, ketika seorang Iluminasionis membahas beberapa hal partikular, seolah-olah ia sedang membahas universalitas dan forma-forma imaterial. Misalnya, ketika seorang Peripatetik membahas tumbuhan, kita melihatnya membahas bagaimana ia berkembang, tumbuh, dan bereksistensi, lalu membahas pertumbuhan, nutrisi, dan reproduksi dalam temperamen vegetatif. Adapun filsuf Iluminasionis, dalam tumbuhan yang sama ini ia membahas tentang akal imaterial, penguasa spesies (*rabb al-naw'*), dan esensi alami yang sempurna dan universal.

b. Hikmah Peripatetik sepenuhnya bersifat rasional, artinya ia tidak mengandung isyarat-isyarat sastra, puisi, representasi, imajinasi, musik, atau 'irfan... serta semua unsur emosional yang memiliki sumber lain selain akal. Terdapat sedikit sekali dan jarang sekali unsur 'irfan dalam Peripatetik. Adapun jika kita melihat Hikmah Iluminasi, ia sarat dengan hal-hal yang telah kita sebutkan. [1]

c. Filsafat Iluminasi sarat dengan gagasan-gagasan Zoroastrian, Platonis, Hermetis, Pythagorean, takwil-takwil Al-Qur'an, dan tasawuf. Sementara itu, kita menyaksikan bahwa tidak ada jejak dari faktor-faktor ini dalam mazhab Peripatetik. [2]

d. Ada beberapa hal yang menjadi perbedaan di antara kedua metodologi, yang terpenting adalah masalah ilmu Wajib al-Wujud. Kaum Iluminasionis mengikuti pandangan Peripatetik dalam pembuktiannya, di mana mereka membagi ilmu Wajib al-Wujud menjadi ilmu-Nya tentang diri-Nya dan ilmu-Nya tentang selain-Nya. Mereka menganggap bahwa ilmu Al-Haqq Ta'ala tentang selain-Nya adalah ilmu hudhuri, karena esensi adalah keimaterialan dan kehadiran permanen bagi dirinya sendiri. Berdasarkan ini, ilmu Allah Ta'ala tidak tersembunyi dari esensi-Nya dan konsekuensi-konsekuensi esensi-Nya, dan esensi-Nya adalah ilmu tentang diri-Nya. Kaum Iluminasionis berbeda dari kaum Peripatetik dalam takwil Iluminasionis mereka terhadap Wajib al-Wujud. [3]

e. Terkait kaidah emanasi, kaum Peripatetik dan Iluminasionis menerima kaidah "dari yang satu hanya teremanasi yang satu," tentu saja berdasarkan kaidah kemungkinan yang lebih mulia (*imkan al-asyraf*). Kemudian, kaum Iluminasionis menakwilkan sepuluh akal Peripatetik sebagai cahaya-cahaya dominan (*anwar qahirah*) atau akal-akal longitudinal, dan berbeda pendapat dengan mereka dalam jumlahnya, di mana mereka menganggapnya lebih dari sepuluh.[4]

f. Kaum Iluminasionis menerima pandangan kaum Peripatetik tentang alam-alam dan falak. Kaum Peripatetik menganggap bahwa alam ada tiga: alam akal atau *jabarut*, alam jiwa atau alam cahaya, dan alam jasad atau *barzakh*. Tentu saja, berdasarkan akidah Iluminasi, yang berkuasa di sini adalah kaidah kemungkinan yang lebih mulia. Namun, ia menambahkan pada ketiga alam ini alam misal ('*alam al-mitsal*), yaitu alam pertengahan antara alam yang dapat diinteleksi dan alam yang dapat diindra.[5]

g. Kaum Peripatetik meyakini bahwa kategori ada sepuluh, sedangkan Syaikh al-Ishraq membatasinya pada lima: substansi dan empat aksiden: gerak, relasi, kuantitas, dan kualitas. Kaum Peripatetik meyakini bahwa

1 *Tafawut-e Do Falsafah-ye Masya' wa Hikmat al-Ishraq*, Amir Fajr, hlm. 18-25.
2 Ibid., hlm. 26.
3 Ibid., hlm. 30.
4 Ibid., hlm. 31.
5 Ibid., hlm. 31-32.

jasad tersusun dari materi dan forma. Materi adalah substansi yang dengannya jasad berada dalam keadaan potensial, dan forma adalah substansi yang dengannya jasad berada dalam keadaan aktual. Adapun Syaikh al-Ishraq, berdasarkan prinsip-prinsip filosofisnya, menganggap bahwa jasad adalah substansi sederhana yang menerima kontinuitas dan diskontinuitas.[1]

h. Terdapat masalah-masalah lain yang banyak diperselisihkan oleh kedua metodologi ini, yang terpenting di antaranya: Perbedaan mengenai fundamentalitas eksistensi dan fundamentalitas esensi, di mana yang pertama dinisbatkan pada Peripatetik dan yang kedua pada Iluminasionis. Kemudian perbedaan mengenai kesubstansialan dan keaksidenan forma, di mana kaum Peripatetik menganggapnya substansi, dan kaum Iluminasionis menganggapnya aksiden. Kemudian perbedaan mengenai masalah sensasi dan persepsi, di mana kaum Peripatetik mengatakan bahwa ada lima daya batin—indra bersama, imajinasi, estimasi, memori, dan daya diskursif—dan lima daya lahiriah—penglihatan, pendengaran, penciuman, pengecapan, dan perabaan. Adapun kaum Iluminasionis meyakini bahwa persepsi tidak terbatas pada sepuluh daya ini. Kemudian ada perbedaan mengenai kesatuan dan kemajemukan wujud, di mana kaum Peripatetik menganggap bahwa maujud-maujud adalah hakikat-hakikat yang saling terpisah dan tidak ada kesamaan di antara mereka, sedangkan kaum Iluminasionis berpandangan tentang kesatuan wujud dan kemajemukan maujud. Akhirnya, ada perbedaan dalam masalah jenis-jenis pembedaan maujud satu sama lain, di mana kaum Peripatetik mengatakan bahwa pembedaan bisa melalui keseluruhan esensi—seperti pada substansi-substansi tinggi—atau melalui sebagian esensi—seperti pembedaan spesies-spesies dari satu genus—atau melalui aksiden-aksiden—seperti pembedaan individu-individu dari satu spesies. Adapun kaum Iluminasionis menambahkan pada jenis-jenis pembedaan yang disebutkan, sebuah bagian lain, yaitu perbedaan dalam intensitas dan kelemahan serta kesempurnaan dan kekurangan dalam hakikat. Ini pada tingkatan longitudinal. Adapun pada tingkatan latitudinal, perbedaannya adalah dalam penambahan wujud pada esensi.

Apa yang telah kami sajikan adalah ringkasan dari hal-hal terpenting yang menjadi ciri khas kedua metodologi, Peripatetik dan Iluminasionis. Untuk memperluas pembahasan mengenai hal-hal ini, dapat dirujuk pada sumber-sumber dari kedua kelompok.[2] Akhirnya, mazhab ini telah mendapat berbagai kritik, terutama dari para pengikut Peripatetik, bahkan Sadr al-Muta'allihin pun mengkritik beberapa masalah mereka. Ini akan kita saksikan pada pembahasan-pembahasan berikut. Namun, dapat disebutkan beberapa kritik terhadap metodologi mereka:

1. Tidak adanya demarkasi antara metode metafisik dan empiris.
2. Tidak adanya pemanfaatan penuh dari metode yang memiliki sarana penelitian fundamental.
3. Meskipun mazhab ini meyakini laku spiritual gnostik, namun ia tidak menggunakan metode gnostik secara semestinya dalam masalah-masalah filosofisnya. Mazhab ini sebenarnya bisa lebih banyak memanfaatkan 'irfan untuk meningkatkan level filsafatnya agar dapat memasuki arena penemuan-penemuan dengan lebih kuat...
4. Kurangnya pengetahuan tentang ajaran-ajaran Ahlul Bait, meskipun filsafat Iluminasi bersandar pada prinsip-prinsip keagamaan. Hal ini mungkin disebabkan oleh situasi yang berlaku saat itu. Kita melihatnya kurang mengetahui ajaran-ajaran Rasulullah dan para Imam Maksum.[3]

Inilah hal-hal terpenting yang dapat disebutkan sebagai kritik terhadap metodologi Iluminasionis. Akan menjadi jelas saat membahas metodologi Hikmah Muta'aliyah beberapa poin yang membedakan mazhab filosofis ini.

Sistem Epistemik Gnostik (*al-Nizham al-Ma'rifi al-'Irfani*)

Sistem gnostik (*'irfani*) adalah salah satu mazhab pemikiran yang sangat populer di dunia Islam. Para gnostik Muslim memiliki jejak yang tidak dapat dipungkiri, baik melalui apa yang mereka tulis dan catat, maupun melalui tersebarnya laku spiritual praktis mereka setelah mereka menetapkan tujuan utama dari laku spiritualnya.

1 Ibid., hlm. 34-35 & 71.

2 Dapat dirujuk: *Wujuh-e Tamayuz-e Hikmat-e Masya' wa Hikmat-e Isyraq*, Dr. Musawi Behbahani, *Majmu'ah Maqalat wa Sukhanraniha-ye Hizarah-ye Ibnu Sina*, hlm. 292-300.

3 *Lawami' al-'Arifin*, hlm. 168.

'Irfan praktis adalah sarana atau ajaran yang disebutkan oleh para ahli laku spiritual (*suluk*) untuk mencapai kesempurnaan dan hakikat, di mana metode ini mengambil makna sejatinya melalui latihan-latihan spiritual (*riyadhat*) dan perjuangan spiritual (*mujahadat*) yang disebutkan oleh para penganut mazhab ini. Adapun 'irfan teoritis adalah teori-teori yang membahas subjek ilmu ini dengan penelitian dan investigasi, membahas fondasi dan masalah-masalahnya. Inilah yang akan kami sebutkan secara ringkas. Telah diketahui bahwa pembangun utama 'irfan teoritis adalah Muhyiddin Ibnu 'Arabi (w. 638 H) dalam berbagai tulisannya yang banyak, yang mungkin paling penting dan menonjol adalah *al-Futuhat al-Makkiyyah* dan *Fushush al-Hikam*, serta kitab-kitab lain hingga dikatakan bahwa ia telah menulis sekitar dua ratus delapan puluh sembilan kitab dan risalah.[1]

Adapun mengenai metode ini, telah banyak yang dikatakan. Sebagian berkata bahwa mazhab Ibnu 'Arabi adalah mazhab sufi di mana ia menyatukan antara kesatuan pemikiran dan kekuatan intuisi (*wijdan*), dan mencoba merekonsiliasi antara proposisi-proposisi akal dan keadaan-keadaan pengalaman spiritual (*dzawq*) dan penyingkapan (*kasyf*).[2] Perlu diketahui bahwa yang masyhur dalam pendekatan gnostik adalah ketergantungan mereka pada metode *kasyf* dan *syuhud* dalam mencapai proposisi-proposisi mereka, dan mereka tidak bergantung pada akal dan argumentasi demonstratif. Ibnu 'Arabi berkata dalam *Fushush*:

> "...Dan aku berharap bahwa Al-Haqq, ketika mendengar doaku, telah menjawab panggilanku. Maka, aku tidak menyampaikan kecuali apa yang disampaikan kepadaku, dan aku tidak menurunkan dalam baris-baris ini kecuali apa yang diturunkan kepadaku. Aku bukanlah seorang nabi utusan, melainkan aku adalah seorang pewaris dan bagi akhiratku aku adalah seorang petani."[3]

Adapun subjek ilmu ini, yang diketahui adalah bahwa subjeknya adalah esensi Allah Ta'ala. Artinya, mereka membahas tentang esensi Al-Haqq Ta'ala karena maujud-maujud lain tidak memiliki eksistensi yang hakiki dan nyata, dan mereka hanyalah nama-nama, bahkan bayang-bayang dari hakikat ilahi. Sha'inuddin Turkah berkata dalam penjelasannya tentang subjek ilmu 'irfan:

> "...Ketahuilah, bahwa ilmu yang dibahas di sini, karena ia adalah ilmu ilahi absolut yang merupakan ilmu tertinggi secara absolut, maka subjeknya haruslah yang paling umum konsepnya, bahkan yang paling sempurna konsepnya dalam hal keliputan dan keuniversalan, yang paling jelas maknanya, dan yang paling dahulu dalam konsepsi dan inteleksi."[4]

Karena sebagian besar lafal tidak mampu mengekspresikan subjek ilmu ini, maka pilihan mereka jatuh pada lafal "wujud" sebagai lafal yang paling dekat untuk mengekspresikan subjek ini: "...Kemudian, di antara lafal-lafal yang lazim digunakan di sini, tidak ada yang lebih berhak daripada lafal 'wujud' untuk itu, karena maknanya adalah yang paling umum konsepnya dalam keliputan dan keuniversalan, yang paling jelas dalam konsepsi, dan yang paling dahulu dalam inteleksi dan perolehan..."[5]

Telah diketahui tentang para gnostik bahwa mereka berbicara dengan bahasa simbol dan isyarat, dan tidak berbicara dengan bahasa orang awam. Hal ini adakalanya karena pelit terhadap mereka yang tidak layak, atau karena bahasa umum tidak cukup untuk mengekspresikan makna-makna mereka dan apa yang mereka rasakan dalam pengalaman spiritual dan intuisi mereka. Atas dasar ini, gaya para gnostik menjadi gaya yang kompleks dan tidak jelas kecuali bagi mereka yang memahami istilah-istilah dan pengetahuan gnostik. Mungkin faktor-faktor terpenting yang mendorong para gnostik untuk membuat gaya mereka kompleks adalah sebagai berikut:

1. Mungkin mereka ingin, dengan mengomplekskan gaya mereka, mengisyaratkan tujuan-tujuan dalam diri mereka. Di antara tujuan terpenting ini adalah mengisyaratkan mazhab-mazhab khusus mereka. Ibnu 'Arabi telah mengisyaratkan hal ini di banyak tempat.
2. Sebab lain dari kekompleksan adalah penggunaan banyak istilah sebagai sinonim atau metafora dengan lafal lain.
3. Sebab lain adalah bahwa daya pikir seorang gnostik mengikuti daya imajinasinya, oleh karena itu ia terkadang recour ke gaya puitis, perumpamaan, dan metafora.

---

1 *Fushush al-Hikam*, Ibnu 'Arabi, Pengantar Abu al-'Ala' 'Afifi, hlm. 5.

2 Ibid., hlm. 11.

3 *Fushush al-Hikam*, Ibnu 'Arabi, hlm. 48.

4 *Tahrir Tamhid al-Qawa'id*, Sha'inuddin Turkah, hlm. 91. (*Tahrir Tamhid al-Qawa'id* adalah syarah atas *Tamhid al-Qawa'id* karya Sha›inuddin Turkah, disyarah oleh Allamah Jawadi Amuli).

5 Ibid., hlm. 113.

4. Kepatuhan mereka pada simbol dan isyarat secara konsisten. Jika mereka menyimbolkan sesuatu di satu tempat, mereka kembali menyimbolkannya dengan hal yang lain.
5. Mereka sering kali mencampuradukkan ayat-ayat Al-Qur'an satu sama lain, dan menafsirkan sebagian dengan sebagian yang lain bahkan di tempat-tempat di mana tidak ada hubungan di antara keduanya. Mungkin metode takwil yang mereka adopsi menambah kekompleksan masalah.[1]

Meskipun demikian, metode mereka telah mendapat banyak kritik, di antaranya: ketidakpedulian mereka pada metode filosofis-rasional dan analisis ilmiah yang terorganisir. Abu al-'Ala' 'Afifi berkata: "...Ibnu 'Arabi, meskipun dianugerahi keluasan dalam pemikiran dan imajinasi, serta kedalaman dalam perasaan spiritual, namun ia kekurangan metode filosofis yang akurat dan analisis ilmiah yang terorganisir. Akan tetapi, ia adalah seorang filsuf yang memilih untuk mengabaikan metode akal, yaitu metode analisis dan sintesis, dan mengambil metode penggambaran emosional, simbol, isyarat, dan ketergantungan pada gaya imajinasi dalam berekspresi."[2]

Adapun masalah-masalah yang dibicarakan oleh para gnostik, terutama Ibnu 'Arabi, adalah bahwa hakikat eksistensial menurutnya adalah satu dalam substansi dan esensinya, majemuk dalam sifat-sifat dan nama-namanya. Tidak ada kemajemukan di dalamnya kecuali melalui pertimbangan-pertimbangan, relasi-relasi, dan atribusi-atribusi. Ia qadim, azali, dan abadi, tidak berubah meskipun forma-forma eksistensial berubah. Wujud yang hakiki, azali, dan abadi adalah Allah Ta'ala, dan sisanya adalah bayang-bayang. Ibnu 'Arabi berkata: "Dan Al-Haqq subhanahu telah mewujudkan seluruh alam sebagai wujud bayangan yang terbentuk tanpa ruh di dalamnya, maka ia seperti cermin yang belum digosok. Dan sudah menjadi sifat *hakim* ilahi bahwa ia tidak membentuk sebuah lokus kecuali ia akan menerima ruh ilahi, yang diungkapkan dengan 'meniupkan ke dalamnya'... Maka, seluruh urusan berasal dari-Nya, awal dan akhirnya, dan kepada-Nya kembali seluruh urusan."[3]

Adapun hubungan yang ada antara Al-Haqq dan makhluk, Ibnu 'Arabi meyakini bahwa Al-Haqq adalah wujud hakiki, dan ini ada pada esensi-Nya. Dia juga memiliki wujud relasional, yaitu wujud-Nya dalam entitas-entitas partikular yang mungkin (*a'yan al-mumkinat*). Makhluk senantiasa dalam perubahan dan transformasi yang terus-menerus, atau ia senantiasa dalam penciptaan baru. Adapun Al-Haqq, Dia tetap sebagaimana Dia adanya sejak azali. Penciptaan menurutnya bukanlah pengadaan dari ketiadaan, melainkan ia adalah penyingkapan (*tajalli*) ilahi yang permanen, yang tidak pernah berhenti dan tidak akan pernah berhenti. Ia berkata: "Seandainya bukan karena penetrasi Al-Haqq dalam maujud-maujud melalui forma, niscaya alam tidak akan memiliki wujud..."[4] Tentu saja, hubungan ini dan gambaran yang ia lukiskan tentang Al-Haqq dan makhluk telah ia jelaskan dengan penjelasan terbaik dalam pembahasannya tentang Nama-nama, yaitu Nama-nama Allah Ta'ala, yang tidak memiliki hakikat jika esensi tidak ada. Nama-nama Allah menurutnya tidak terbatas, meskipun kembali pada prinsip-prinsip yang terbatas, yaitu induk-induk Nama atau apa yang ia sebut sebagai *hadharat al-asma'*. Secara umum, nama-nama inilah yang menerima relasi dan atribusi.[5]

Inilah, secara umum dan ringkas, metode 'irfan Islam, yang dapat diringkas dalam satu kalimat, yaitu menjadikan kesatuan wujud (*wahdat al-wujud*) sebagai asal dan dasar bagi pembahasan-pembahasan lainnya. Terdapat banyak pandangan dan teori yang disusun oleh para gnostik di atas pandangan mereka tentang wujud.

Sistem Epistemik 'Ilm al-Kalam

Penilaian terhadap 'ilm al-kalam bervariasi antara mengagungkan kedudukannya dan merendahkan nilainya. Ada yang melihatnya sebagai ilmu yang paling mulia, karena subjeknya berputar di sekitar esensi dan sifat-sifat Allah. Jelas bahwa kemuliaan setiap ilmu bergantung pada kemuliaan subjeknya[6]. Ada pula yang meyakini bahwa mempelajarinya setara dengan kefasikan, bahkan zindiq dan kufur, karena dasarnya adalah taklid pada filsafat Yunani dan penyimpangan dari makna lahiriah Islam.[7] Bahkan, persepsi ini juga berlaku untuk logika, yang merupakan pendahuluan dan alat penalaran 'ilm al-kalam.[8] Jika kita mengabaikan beberapa pandangan

1 *Fushush al-Hikam*, Ibnu 'Arabi, Pengantar Abu al-'Ala' 'Afifi, hlm. 17-19.

2 Ibid., hlm. 9.

3 *Fushush al-Hikam*, Ibnu 'Arabi, hlm. 49.

4 *Fushush al-Hikam*, hlm. 55 dan juga hlm. 68.

5 Ibid., hlm. 65.

6 *Ghayat al-Maram*: 4.

7 *Talbis Iblis*, hlm. 75-76.

8 Kita melihat Jalaluddin al-Suyuthi menulis sebuah kitab dalam topik ini dengan judul: *Shawn al-Manthiq wa al-Kalam 'an Fannay al-Manthiq wa*

ekstrem, tidak diragukan lagi bahwa perhatian beberapa ulama terkenal padanya dan penulisan banyak karya dalam subjeknya—seperti Syaikh al-Mufid, al-Syarif al-Murtadha, Syaikh al-Thusi, Khawajah Nashiruddin al-Thusi, dan Allamah al-Hilli, serta ulama non-Imamiyyah seperti Abu al-Hasan al-Asy'ari, Abu Hamid al-Ghazali, dan Fakhruddin al-Razi—adalah bukti kedudukannya yang terhormat. Yang lebih penting dari semua itu adalah penghormatan luar biasa yang diberikan oleh para Imam Syi'ah kepada murid-murid mereka yang ahli kalam, dan ini adalah saksi kebenaran atas kedudukan luhur yang dinikmati oleh 'ilm al-kalam.

Lalu, apa itu 'ilm al-kalam? Dan bagaimana ia didefinisikan? Kita melihat banyak definisi beragam yang disajikan oleh kaum Muslimin. Mereka sepakat saat mendefinisikannya bahwa ia adalah ilmu yang membahas keadaan-keadaan Yang Wajib dan keadaan-keadaan yang mungkin dari sisi kebutuhan mereka pada-Nya. Dikatakan bahwa ia adalah perantara antara wahyu dan pikiran audiens. Mereka mendefinisikannya sebagai pembelaan dan penjelasan terhadap akidah-akidah, dan menekankan bahwa ilmu ini harus sesuai dengan syariat ilahi. Definisi-definisi terpenting adalah:

Al-Jurjani berkata: "'Ilm al-Kalam adalah ilmu di mana di dalamnya dibahas tentang esensi dan sifat-sifat Allah serta keadaan-keadaan yang mungkin, dari sisi permulaan dan kebangkitan, sesuai dengan hukum Islam. Klausa terakhir ini untuk mengecualikan ilmu ilahiah para filsuf."[1] Dikatakan: "Ia adalah ilmu tentang keadaan-keadaan maujud sesuai dengan hukum-hukum syariat."[2] Dikatakan: "'Ilm al-Kalam adalah yang diketahui dari sisi keterkaitannya dengan pembuktian akidah-akidah agama."[3] Dikatakan pula: "Ia adalah ilmu yang membahas tentang esensi Wajib al-Wujud, sifat-sifat, perbuatan, dan hal-hal yang terkait dengannya."[4] Salah seorang penulis kontemporer berkata dalam kitabnya *Handasah Ma'rifiyyah li 'Ilm al-Kalam al-Jadid*: "'Ilm al-Kalam adalah pengetahuan yang menengahi antara wahyu—yaitu firman Sang Pencipta sebagaimana disajikan dalam agama Islam—dan pikiran para audiens yang mempromosikan, mengajarkan, dan menjelaskan akidah-akidah Islam."[5] Penulis kitab tersebut tidak lupa menegaskan bahwa definisi inilah yang dapat memainkan peran sebagai perantara antara definisi-definisi 'ilm al-kalam sebagaimana disajikan oleh para teolog Muslim, yang terbagi antara menjelaskan identitas epistemik 'ilm al-kalam atau identitas defensifnya.

Ilmu ini diberi berbagai nama yang menjelaskan hakikat identitasnya, di antaranya: 'ilm ushul al-din, al-fiqh al-akbar, 'ilm al-nazhar wa al-istidlal al-dini, dan 'ilm al-tawhid wa al-shifat.[6] Lalu, apa subjek ilmu ini? Sebagian besar teolog sepakat bahwa subjek ilmu ini adalah esensi Allah Ta'ala sebagai esensi, dan esensi makhluk-makhluk yang mungkin dari sisi kebutuhan mereka pada Allah.[7]

Ilmu ini memiliki banyak manfaat, mungkin yang terpenting adalah menjaga akidah-akidah syariat dari serangan para penentang. Manfaat ini bersifat komprehensif dan mencakup seluruh umat Islam. Manfaat kedua adalah membuktikan tujuan-tujuan setiap kelompok dari kelompok-kelompok Islam.[8] Ilmu ini berbeda dari filsafat, sebagaimana yang kita lihat pada kaum Peripatetik dan Iluminasionis. Mereka berkata dalam membedakan keduanya: Salah satu syarat bagi seorang teolog adalah ia harus menyesuaikan akidahnya dengan salah satu syariat yang membahas keadaan-keadaan permulaan dan kebangkitan, di atas dasar pendekatan yang ditetapkan dalam salah satu syariat. Jika ia membahas selain kedua hal ini (permulaan dan kebangkitan), maka itu bersifat tambahan atau karena ia menganggapnya sebagai salah satu prinsip yang diterima, demi agar tidak membatalkan premis yang diterima dari keniscayaan syariat. Adapun filsuf, tidak disyaratkan baginya untuk menyesuaikan akidah dan perkataannya dengan makna lahiriah syariat. Al-Astarabadi, dalam pembahasannya, menganggap bahwa filsuf adalah orang yang mendirikan silogisme atas akidahnya. Jika ia mendirikan argumen demonstratif atas suatu masalah yang bertentangan dengan syariat, ia recour ke takwil, dengan syarat tidak mendustakan Nabi.[9] Dikatakan pula: Jika hasilnya sesuai dengan salah satu agama, maka ini disebut 'ilm al-kalam. Jika tidak ada syarat kesesuaian dengan agama tertentu, maka ini adalah filsafat.[10]

---

al-Kalam.

1 *al-Ta'rifat*, al-Jurjani, hlm. 162.

2 *Fath al-Sabil*, Hazin Lahiji, hlm. 40. Dapat dirujuk juga: *Qamus al-Bahrayn*, hlm. 43.

3 *Syarh al-Maqashid*, al-Taftazani, jil. 1, hlm. 10.

4 *al-Mawaqif*, jil. 1, hlm. 34-35; *Ghayat al-Maram*, hlm. 4.

5 *Handasah Ma'rifati-ye Kalam-e Jadid*, Ahad Faramarz Qaramaleki, hlm. 111.

6 *Tarikh-e 'Ilm-e Kalam dar Iran wa Jahan-e Islam*, Ali Asghar Halabi, hlm. 28-29.

7 *Qamus al-Bahrayn*, hlm. 44.

8 *Fath al-Sabil*, hlm. 39.

9 *Syarh Fushush al-Hikam li al-Farabi*, Muhammad Taqi al-Astarabadi, hlm. 8-11.

10 *Tarikh-e 'Ilm-e Kalam dar Iran wa Jahan-e Islam*, hlm. 7.

Mazhab dan metodologi para teolog telah mendapat banyak kritik, mungkin yang terpenting adalah kurangnya pengetahuan mereka tentang persoalan-persoalan rasional, ketidaktahuan mereka tentang ilmu alam, ketidakpahaman mereka tentang logika dan matematika, serta tidak memiliki *kasyf* dan pandangan batin (*bashirah*) dalam menyingkap hakikat. Mungkin para pengkritik ingin mengatakan bahwa para teolog, karena kepatuhan mereka pada teks suci semata dan makna lahiriahnya serta menjauhnya mereka dari ilmu-ilmu lain, maka pembahasan-pembahasan mereka bersifat satu arah dan tidak bebas dari problematika dan kekeliruan. Jika kita kembali pada Sadr al-Muta'allihin, kita akan melihatnya berkata dalam menyanggah mereka:

> "Kemudian yang mengherankan adalah bahwa sebagian besar dari mereka yang kami lihat mendalami hal-hal yang dapat diinteleksi sementara mereka tidak mengetahui hal-hal yang dapat diindra, berbicara tentang ketuhanan sementara mereka tidak mengetahui ilmu alam, menggunakan argumen-argumen dan silogisme sementara mereka tidak menguasai logika dan matematika, dan tidak mengetahui dari ilmu-ilmu agama kecuali masalah-masalah kontroversial. Tujuan mereka dari ilmu bukanlah untuk memperbaiki jiwa, memurnikan batin, dan membersihkan hati dari kotoran sifat dan watak... Oleh karena itu, mereka menyembunyikan kemunafikan dan memusuhi para ahli hikmah dan makrifat. Dan di antara fitnah dan musibah terbesar adalah bahwa dengan akal yang kurang dan pandangan yang dangkal ini, mereka berseteru dan memusuhi para *hukama*' dan gnostik lebih dari perseteruan dan permusuhan mereka dengan orang-orang kafir, Yahudi, dan Nasrani..."[1]

Dan ungkapan-ungkapan lain yang bernada keras yang diarahkan oleh Sadr al-Muta'allihin kepada mereka. Perkataannya mengisyaratkan kepada mereka yang mengada-adakan mazhab-mazhab di bawah naungan agama dan orang-orang lain yang perhatian utamanya bukanlah agama dan keberagamaan, terutama setelah kita mengetahui situasi politik yang dialami Sadr al-Muta'allihin di bawah pemerintahan Safawi. Ia juga berkata:

> "Dan bukanlah kebiasaan pencari hakikat untuk mempedulikan perkataan orang yang tidak memiliki *kasyf* dan pandangan batin dalam memahami hakikat, seperti mayoritas teolog..."[2]

Sadr al-Muta'allihin menyebutkan bahwa di antara para teolog ada yang menggunakan dalil dan argumentasi demonstratif dalam menjelaskan ajaran-ajaran agama, namun dalil-dalil mereka lemah dan goyah. Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "Dan di antara mereka ada yang berupaya membuktikan tujuan agung ini, yang di atasnya dibangun banyak kaidah agama yang lurus, dengan dalil-dalil yang pilar-pilarnya goyah dan silogisme-silogisme yang prinsip-prinsipnya berbeda dan bangunannya lemah, atau dengan mengajukan kontradiksi-kontradiksi dan keberatan-keberatan terhadap premis-premis lawan meskipun akal dan pemahaman bersaksi akan kebenarannya... sebagaimana kebiasaan sebagian besar teolog dalam menempuh jalan perdebatan tanpa pandangan batin dan keyakinan, dan mengajukan premis-premis yang lemah dan rapuh dasarnya serta banyak mengandung kekeliruan dan kerancuan..."[3]

Apa yang telah kami sebutkan sejauh ini adalah ringkasan dan intisari dari mazhab-mazhab pemikiran dan sistem-sistem epistemik yang populer, di mana penyebutannya akan membuka jalan untuk memahami mazhab dan signifikansi Hikmah Muta'aliyah. Inilah yang akan kami coba jelaskan pada langkah berikutnya.

Sistem Epistemik Hikmah Muta'aliyah

Pada bagian ini, kami akan membahas sistem epistemik Sadrian, yang ia sebut sebagai Hikmah Muta'aliyah. Akan terbukti melalui pembahasan ini, setelah menelaah secara saksama sistem-sistem epistemik yang telah kami jelaskan, bahwa Sadr al-Muta'allihin berhasil mendirikan prinsip-prinsip dan dasar-dasar sistem epistemik ini. Kita melihatnya menjelaskan fondasi, masalah-masalah, dan subjeknya. Semua inovasi yang disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin, dengan cara tertentu, kembali untuk membuktikan keberadaan sistem ini. Lalu, apa makna Hikmah Muta'aliyah dan apa yang dimaksud dengannya?

1. Makna-makna Hikmah Muta'aliyah

Boleh jadi, Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi adalah orang pertama yang mendirikan filsafat khasnya yang

1 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 201-202.
2 *Mafatih al-Ghayb*, jil. 1, hlm. 177.
3 *Risalah fi al-Huduts*, hlm. 10.

dinamakan Hikmah Muta'aliyah dengan memilih istilah ini untuknya. Perlu diketahui bahwa asal kutipan kata "hikmah" kembali pada Al-Qur'an al-Karim. Kaum Muslimin juga menggunakannya atas ilham dari Al-Qur'an al-Karim untuk menunjuk pada ilmu-ilmu filosofis yang berasal dari Yunani, di mana istilah ini disebutkan di banyak tempat dalam Al-Qur'an al-Karim.[1] Sifat *al-Hakim* (Yang Maha Bijaksana) disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 96 kali.

Istilah ini telah diberi lebih dari satu terjemahan yang mencerminkan pemahaman yang dimaksud darinya. Sebagian kalangan, seperti Dr. Seyyed Hossein Nasr dan Henry Corbin, mengatakan bahwa ia berarti: *Transcendent Theosophy*. Mungkin mereka ingin mengisyaratkan dari sini orientasi gnostik dalam karya-karya Sadr al-Muta'allihin. Ia juga diterjemahkan menjadi: *Metaphysical Philosophy*. Ini adalah pendapat Fazlur Rahman, John Cooper, dan lain-lain yang membayangkan bahwa yang dominan dalam Hikmah Muta'aliyah adalah aspek pasca-alam. Sebagian menerjemahkannya menjadi: *Sublime Wisdom*. Ini adalah pendapat orang-orang yang menganggapnya lebih umum dari sekadar rasional atau gnostik, dan di antara penganut pandangan ini adalah Carl W. Ernst.[2]

Adapun orang pertama yang menggunakan istilah ini (Hikmah Muta'aliyah) adalah Syaikh al-Ra'is Ibnu Sina ketika membahas silogisme yang menunjukkan kemungkinan manusia mengetahui hal gaib dalam keadaan tidur dan terjaga. Ia menjelaskan bahwa forma-forma partikular yang akan ada telah terpatri pada prinsip-prinsip yang luhur sebelum ia ada, dan bahwa jiwa manusia memiliki kemungkinan untuk terpatri dengan apa yang terpatri di dalamnya. Semua ini tanpa Syaikh al-Ra'is menjelaskan istilah ini. Ia berkata:

> "...Kemudian, jika apa yang ditampakkannya adalah sejenis spekulasi yang tertutup, kecuali bagi mereka yang kokoh dalam Hikmah Muta'aliyah..."

Ini adalah isyarat pada mazhab khususnya dalam masalah persepsi jiwa terhadap universalitas dan partikularitas. Sang komentator, Nashiruddin al-Thusi, menjelaskan perkataan Syaikh al-Ra'is, "Ia menjadikan masalah ini sebagai bagian dari Hikmah Muta'aliyah karena hikmah kaum Peripatetik adalah murni argumentatif (*bahtsiyyah*). Sedangkan ini dan yang sejenisnya, di samping penelitian dan spekulasi, hanya sempurna dengan *kasyf* dan *dzawq*. Maka, hikmah yang mencakupnya adalah *muta'aliyah* (transenden) jika dibandingkan dengan yang pertama."[3] Dalam perkataan ini terdapat isyarat yang jelas bahwa istilah Hikmah Muta'aliyah adalah sebuah orientasi dan pendekatan khusus dalam mengkaji persoalan-persoalan hikmah.

Di antara mereka yang menggunakan istilah Hikmah Muta'aliyah sebelum Sadr al-Muta'allihin adalah Dawud al-Qayshari, komentator *Fushush* karya Ibnu 'Arabi, ketika berbicara tentang ilmu Allah Ta'ala tentang diri-Nya dan tentang makhluk-makhluk yang mungkin. Ia menyebutnya dengan istilah "Hikmah Ilahi yang Transenden". Meskipun ia tidak menjelaskan apa pun tentangnya, melainkan hanya menyebutkannya secara insidental, namun tampak dari pembicaraannya bahwa hikmah ini adalah yang khusus dimiliki oleh para ahli tauhid, bukan yang lain.[4] Setelah Sadr al-Muta'allihin, penggunaan istilah ini menjadi populer, dan para murid serta pengikut Sadr al-Muta'allihin mulai berupaya mempromosikan metode filosofis ini[5].

Syahid Ustadz Muthahhari menganggap bahwa istilah Hikmah Muta'aliyah memiliki lebih dari satu makna:

a. Hikmah Muta'aliyah sinonim dengan hikmah tertinggi (*al-hikmah al-'ulya*), yang berlawanan dengan matematika dan ilmu alam. Maka maknanya adalah filsafat pertama dalam bentuk absolutnya.
b. Kemungkinan kedua, yang diambil dari indikasi-indikasi yang digunakan Sadr al-Muta'allihin dalam perkataannya, adalah bahwa Hikmah Muta'aliyah merupakan mazhab khusus miliknya dalam penelitian ilmiah.[6]

Tidak diragukan lagi bahwa Sadr al-Muta'allihin, meskipun istilah Hikmah Muta'aliyah telah digunakan dalam filsafat-filsafat yang mendahuluinya, berhasil mendirikan metode khusus ini miliknya melalui pandangan-pandangan yang ia kemukakan sesuai dengan apa yang dibawa oleh istilah ini, di mana Sadr al-

1 Surah al-Baqarah, Ayat 269; Surah al-Jumu'ah, Ayat 2; Surah Luqman, Ayat 12.
2 Untuk mengetahui istilah-istilah ini, dapat dirujuk: *Tashawwuf wa Falsafah az Nazhar-e Mulla Sadra*, Carl W. Ernst, hlm. 52-53.
3 *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, An-Namath al-'Asyir, al-Fashl al-Tasi', jil. 4, hlm. 121-124.
4 *Mathla' Khushush al-Kilam fi Ma'ani Fushush al-Hikam*, al-Qayshari, jil. 1, hlm. 39.
5 *Majmu'ah Rasa'il Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*, ed. Hamid Naji Isfahani, Pengantar, hlm. 3-4.
6 *Maqalat-e Falsafi*, Syahid Muthahhari, jil. 3, hlm. 80.

Muta'allihin menjelaskan seluruh aspeknya. Juga melalui teori-teori khasnya yang tidak memiliki preseden dalam pembahasan-pembahasan para pendahulunya. Di sini, Sadr al-Muta'allihin menganggap bahwa hikmah ini adalah anugerah rabbani dan karunia ilahi yang tidak akan diperoleh oleh siapa pun kecuali oleh orang yang diberi oleh Allah... Ia adalah salah satu anugerah ilahi yang tidak diperoleh hanya dengan usaha dan ketekunan, melainkan membutuhkan kehendak dan iradah ilahi.[1]

Di antara tanda-tanda hikmah ini dan hal yang menjadi keistimewaannya adalah ia berupaya menyatukan antara yang gaib dan yang tampak serta memperoleh keduanya, sedemikian rupa sehingga salah satunya tidak menutupi yang lain.[2] Dr. Seyyed Hossein Nasr menganggap bahwa fondasi Hikmah Muta'aliyah dan seluruh aspek pasca-alam pada Sadr al-Muta'allihin dibangun di atas dasar ilmu tentang wujud, yang memiliki kedudukan istimewa dalam filsafat Sadr al-Muta'allihin.[3] Sadr al-Muta'allihin menamakan ensiklopedia filosofisnya yang berjudul *al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* dengan istilah Hikmah Muta'aliyah. Sebagian menganggap bahwa ia menamakan kitabnya demikian karena di dalamnya ia berbicara dengan bahasa yang lebih tinggi dan lebih luhur daripada Hikmah Peripatetik dan Iluminasi. Sebagian menyangka bahwa itu karena kekomprehensifan yang ditunjukkan oleh Sadr al-Muta'allihin dalam kitabnya ini. Dikatakan pula karena kitab ini menjelaskan hikmah eksistensial yang diinginkan oleh Sadr al-Muta'allihin dari Hikmah Muta'aliyah-nya.[4] Dan pandangan-pandangan lainnya. Setelah pendahuluan singkat ini, kita dapat memasuki subjek hikmah ini dan perkataan Sadr al-Muta'allihin di dalamnya.

2. Hikmah Muta'aliyah dan Subjeknya

Adapun bagaimana Sadr al-Muta'allihin berbicara tentang hikmah, bagaimana ia mendefinisikannya, dan apa saja faktor-faktor yang berkontribusi pada kemunculannya... Di sini, dengan kembali pada pembahasan-pembahasan Sadr al-Muta'allihin, kita melihatnya menekankan beberapa poin:

1. Sadr al-Muta'allihin menegaskan bahwa dalam Hikmah Muta'aliyah-nya terintegrasi ilmu-ilmu yang ada dalam hikmah argumentatif (*bahtsiyyah*) dan ilmu-ilmu yang diperoleh melalui *kasyf* dan *syuhud*, yang melaluinya dapat diketahui rahasia-rahasia ilahi. Melalui hal ini, bersinarlah cahaya Al-Haqq, ia melihat Al-Haqq dan hakikat, dan menjadi gelapadapun apa yang dianut oleh mereka yang terhijab dari makrifat ini.
2. Ia menekankan bahwa hikmahnya adalah hikmah yang didirikan oleh para nabi Allah Ta'ala. Bahkan, Hikmah Muta'aliyah adalah salah satu anugerah ilahi terbesar yang diberikan Allah kepada para nabi dan rasul, dan dengannya tercapai kebahagiaan maujud-maujud dan jiwa-jiwa manusia.
3. Ia menekankan adanya banyak syarat untuk memperoleh hikmah ini, di antaranya: lapang dada, fitrah yang sehat, akhlak yang baik, pendapat yang berkualitas, dan pemahaman yang cepat... serta ungkapan-ungkapan lain yang menekankan dan mengisyaratkan pada kesehatan fitrah yang harus dimiliki oleh seorang *hakim*.
4. Sadr al-Muta'allihin menegaskan bahwa apa yang ia capai belum pernah dapat dicapai oleh siapa pun sebelumnya, dan tidak pernah diraih oleh tangan-tangan para peneliti dan investigator sebelumnya.
5. Adapun subjek-subjek yang ia bahas dalam Hikmah Muta'aliyah adalah yang berkaitan dengan ilmu ilahi dari sisi esensi, sifat-sifat, dan perbuatan-Nya... serta pembahasan-pembahasan yang terkait dengan hal-hal ini.
6. Sadr al-Muta'allihin menampakkan penyesalannya atas apa yang telah ia sia-siakan pada sebagian umurnya dengan pembahasan-pembahasan yang tidak memuaskan nuraninya dan tidak memuaskan dahaganya, di mana kesibukannya saat itu hanya dengan penelitian argumentatif semata. Adapun setelah ia mencapai Hikmah Muta'aliyah, kita melihatnya sebaliknya, ia ridha dengan keadaan yang ia capai melalui ilmu *ladunni* ilahi, *kasyf dzawqi*, dan pengetahuan tentang makrifat dan ilmu-ilmu lain. Jika kita kembali pada ungkapan-ungkapan Sadr al-Muta'allihin, kita akan mendapatinya menekankan bahwa dalam hikmahnya telah terintegrasi ilmu-ilmu dan hakikat-hakikat ilahi. Ia berkata:

   "...Di dalamnya telah terintegrasi ilmu-ilmu teosofis (*'ulum ta'alluhiyyah*) dalam hikmah argumentatif (*hikmah*

1 *Asrar al-Ayat*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 35.
2 *Rahiq Makhtum*, Ayatullah Jawadi Amuli, Bagian 1, jil. 1, hlm. 14.
3 *Ta'alim-e Mulla Sadra*, Dr. Hossein Nasr, hlm. 24-25.
4 *Farhang-e Ishthilahat-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, Dr. Sayyid Ja'far Sajjadi, hlm. 210-212.

bahtsiyyah), dan di dalamnya hakikat-hakikat *kasyfiyyah* telah mengenakan baju penjelasan-penjelasan didaktis (*bayanat ta'limiyyah*), dan rahasia-rahasia rabbani telah mengenakan jubah ungkapan-ungkapan yang akrab bagi tabiat... Dan aku telah mengisyaratkan dalam simbol-simbolnya pada khazanah-khazanah hakikat yang tidak akan menemukan maknanya kecuali orang yang menyibukkan dirinya dengan perjuangan spiritual-intelektual (*mujahadat 'aqliyyah*) hingga ia mengetahui diskursus-diskursus..."[1]

Di sini kita melihatnya menegaskan bahwa perolehan Hikmah Muta'aliyah terjadi melalui perpaduan antara argumentasi demonstratif (*burhan*), *kasyf*, dan wahyu. Akal semata tidak mampu memberikan pendapat apa pun. *Kasyf* yang didukung oleh wahyu tidak bertentangan dengan akal, dan di antara keduanya terdapat saling dukung yang pada akhirnya mengarah pada lahirnya makrifat dalam bentuknya yang yakin.[2]

Ia ingin menegaskan bahwa pengetahuan dalam Hikmah Muta'aliyah diperoleh melalui dua jalan: penelitian dan pengajaran yang bersandar pada silogisme dan premis-premis logis; dan jalan ilmu *ladunni* yang diperoleh melalui ilham, *kasyf*, dan intuisi, yang diperoleh melalui abstraksi jiwa dari syahwatnya... Adapun perbedaan antara kedua ilmu ini adalah seperti perbedaan antara orang yang mengetahui rasa manis melalui deskripsi dan orang yang mengetahuinya melalui pengecapan langsung. Dalam *Mafatih al-Ghayb*, Musyahadah ke-8 dari Kunci ke-3[3], ia berkata:

"Sesungguhnya banyak dari mereka yang menisbatkan diri pada ilmu mengingkari ilmu gaib *ladunni* yang menjadi sandaran para penempuh jalan spiritual dan para gnostik, padahal ia lebih kuat dan lebih kokoh dari semua ilmu lainnya."

Tentu saja, penganut Hikmah Muta'aliyah tidak dapat mengabaikan salah satu dari kedua jalan ini, melainkan harus menyatukan keduanya. Dalam *al-Mabda' wa al-Ma'ad*,[4] ia berkata: "Maka, lebih utama untuk kembali pada metode kami dalam makrifat dan ilmu-ilmu yang kami peroleh melalui perpaduan antara metode para teosof dari kalangan *hukama*' dan metode kaum millah dari kalangan gnostik."

Sadr al-Muta'allihin melangkah lebih jauh, di mana ia menganggap bahwa kaum Peripatetik setelah Aristoteles tidak mencapai apa yang ia capai melalui *mukasyafah*, dan kaum Iluminasionis serta gnostik tidak mencapai apa yang ia capai melalui penelitian dan argumentasi demonstratif. Dialah yang tunggal dalam menyatukan jalan kedua kelompok ini dan merekonsiliasi keduanya. Dalam *al-Mabda' wa al-Ma'ad*,[5] ia berkata:

"Dan dugaanku adalah bahwa keistimewaan ini hanyalah diperoleh oleh hamba yang dirahmati ini dari umat yang dirahmati, dari Sang Maha Pemberi yang Agung dan Maha Pemurah yang Pengasih, karena kesibukannya yang intens dengan tuntutan yang luhur ini dan banyaknya kesabarannya dari (gangguan) orang-orang bodoh dan hina, serta sedikitnya simpati orang-orang terhadapnya dan ketidakpedulian mereka padanya."

Para gnostik tidak mencapai apa yang ia capai karena mereka membatasi diri pada *dzawq* dan *wijdan* semata dalam apa yang mereka hukumi. Adapun dia, menurut perkataannya, tidak sepenuhnya bergantung pada apa yang tidak memiliki argumentasi demonstratif yang pasti, dan ia tidak menyebutkannya dalam kitab-kitab hikmahnya.[6]

Di sisi lain, ia menegaskan bahwa barang siapa yang tidak memiliki pijakan yang kokoh dalam mengetahui hakikat-hakikat, yang di antaranya adalah pengetahuan tentang agama para nabi, maka ia tidak akan memperoleh hikmah ini:

"Dan barang siapa yang agamanya bukan agama para nabi, maka ia sama sekali tidak memiliki hikmah, dan tidak dianggap sebagai seorang *hakim* orang yang tidak memiliki pijakan yang kokoh dalam mengetahui hakikat. Sebab, seorang *hakim* adalah orang yang mengetahui hakikat-hakikat sebagaimana adanya, tentang keadaan-keadaan Sang Prinsip Awal (*al-mabda'*) dan Hari Kebangkitan (*al-ma'ad*), serta bagaimana maujud-maujud teremanasi dari-Nya... Dan ia adalah salah satu anugerah dan karunia terbesar, serta pemberian termulia dan simpanan serta kebahagiaan paling luhur bagi jiwa manusia..."[7]

---

1 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 9.
2 Rujuk: *Lawami' al-'Arifin*, hlm. 17-18.
3 *Mafatih al-Ghayb*, Sadr al-Muta'allihin, jil. 1, hlm. 220.
4 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 474.
5 Ibid.
6 *al-Asfar*, jil. 4, hlm. 161.
7 *Risalah fi al-Huduts*, hlm. 149, dan juga: *al-Asfar*, jil. 5, hlm. 205-206.

Dengan kata lain, hikmah ini tidak bertentangan dengan syariat-syariat ilahi, bahkan keduanya adalah satu hal yang sama[1]. Bahkan, penyatuan antara hikmah dan syariat tidak mungkin terjadi kecuali dengan apa yang dimudahkan oleh Allah bagi Sadr al-Muta'allihin melalui pengetahuannya:

> "Maka, penyatuan antara hikmah dan syariat dalam masalah agung ini tidak mungkin terjadi kecuali dengan apa yang telah Allah tunjukkan kepada kami dan Dia singkapkan hijab dari wajah mata batin kami untuk mengamati persoalan sebagaimana adanya..."[2]

Ia juga menyebutkan syarat-syarat untuk memperoleh hikmah, ia berkata:

> "...Sesungguhnya untuk menerima hikmah dan cahaya makrifat ada syarat-syarat dan sebab-sebab, seperti lapang dada, fitrah yang sehat, akhlak yang baik, pendapat yang berkualitas, ketajaman pikiran, dan kecepatan pemahaman, di samping *dzawq kasyfi*. Dan di samping semua itu, harus ada dalam kalbu maknawi, cahaya dari Allah."[3]

Jika kita kembali pada ungkapan-ungkapannya yang bernuansa gnostik, kita akan mendapatinya menekankan peran anugerah ilahi (*'inayah ilahiyyah*) dalam memperoleh makrifat ini dan menjelaskan syarat-syarat yang harus tersedia bagi seorang *hakim*. Ia berkata:

> "...Sesungguhnya aku, dengan karunia dan pertolongan Allah, ketika aku banyak merujuk ke alam makna dan rahasia, dan senantiasa berada di pintu hikmah Allah, Sang Pemberi Cahaya, dan lama berhijrah dari apa yang menjadi kecenderungan tabiat orang banyak serta berpaling sepenuhnya pada Al-Haqq yang murni... aku telah menyaksikan pemandangan-pemandangan ilahi yang mulia, bukti-bukti Qur'ani yang lembut, kaidah-kaidah rabbani yang kokoh, dan masalah-masalah gnostik yang suci, yang jarang sekali dimudahkan bagi seseorang untuk memahaminya kecuali seorang yang unik dari kalangan *hukama*' terkemuka atau seorang sufi yang hatinya jernih dari kalangan gnostik agung. Bahkan, aku telah mencapai sendiri hal-hal mulia yang luhur yang tidak ditemukan sejenisnya dalam kitab-kitab para pendahulu meskipun mereka adalah pilar-pilar (ilmu), dan pemahaman-pemahaman generasi terkemudian tumpul dari mencapainya meskipun mereka adalah orang-orang yang cerdas..."[4]

Ia mengemukakan perkataan semacam ini juga dalam *Kitab al-'Arsyiyyah*.[5]

Adapun subjek hikmah ini, sebagaimana ia jelaskan di banyak tempat, ia menganggap bahwa ia mengkaji dan menelaah ilmu ilahi dari sisi esensi-Nya, dan ilmu tentang-Nya dari sisi ilmu tentang cakrawala (*afaq*) dan jiwa (*anfus*). Maka, ilmu-ilmu ilahi, berdasarkan pembagiannya, berkaitan dengan iman kepada Allah, sifat-sifat-Nya, perbuatan-perbuatan-Nya, dan keadaan-keadaan hari akhir seperti kubur, kebangkitan, pertanyaan, kitab, hisab, dan shirath... Singkatnya, ilmu-ilmu ilahi adalah subjek-subjek fundamental bagi Hikmah Muta'aliyah.[6]

Yang menguatkan bahwa hikmah ini ia peroleh setelah ia menyibukkan diri selama beberapa waktu dengan pembahasan-pembahasan para pendahulu adalah penampakan penyesalannya atas periode tersebut dan bahwa ia tidak dapat memperoleh makrifat yang sejati. Sebaliknya, makrifat sejati ia peroleh setelah ia mencapai Hikmah Muta'aliyah. Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "...Dan sesungguhnya aku banyak memohon ampun kepada Allah atas apa yang telah kusia-siakan dari sebagian umurku dalam menelusuri pandangan-pandangan kaum filsuf gadungan dan para pendebat dari ahli kalam, serta detail-detail dan kelihaian mereka dalam berucap dan seni mereka dalam berdebat, hingga akhirnya menjadi jelas bagiku dengan cahaya iman dan pertolongan Allah Sang Pemberi Anugerah bahwa silogisme mereka mandul dan jalan mereka tidak lurus..."[7]

Ia juga berkata:

> "Dan sesungguhnya aku dahulu sangat tekun dalam perdebatan dan pengulangan, serta sangat intensif dalam menelaah kitab-kitab para *hukama*' spekulatif, hingga aku menyangka telah mencapai sesuatu.

---

1 *al-Asfar*, jil. 7, hlm. 326-327.
2 *al-Asfar*, jil. 7, hlm. 328.
3 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 6-7.
4 *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 2.
5 *Kitab al-'Arsyiyyah*, hlm. 2.
6 Dapat dirujuk: *al-Masya'ir*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 3, dan juga: *Asrar al-Ayat*, hlm. 7.
7 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 11.

> Namun, ketika mata batinku terbuka sedikit dan aku merenungi keadaanku, aku mendapati diriku—meskipun telah memperoleh sejumlah pengetahuan tentang keadaan Sang Prinsip Awal dan penyucian-Nya dari sifat-sifat kemungkinan dan kebaruan, serta beberapa hukum tentang kebangkitan bagi jiwa manusia—ternyata kosong dari ilmu-ilmu hakiki dan realitas-realitas yang disaksikan secara batin, yaitu ilmu yang tidak dapat dicapai kecuali melalui *dzawq* dan *wijdan*, yang merupakan anugerah-anugerah dalam Al-Kitab dan Sunnah... dan lain-lainnya yang hakikatnya tidak dapat diketahui kecuali dengan pengajaran Allah melalui cahaya kenabian dan *wilayah*."[1]

Di sisi lain, Sadr al-Muta'allihin telah menggunakan banyak istilah yang digunakan oleh para pendahulu, tetapi dengan pemahaman khasnya yang melayani pemikiran dan metodenya, seperti: wujud, ketiadaan, misal, bayangan, esensi, kekuasaan, pilihan, kehendak, potensi, aktualisasi, dan istilah-istilah lainnya. Tentu saja, karena perbedaan dasar pemikirannya dari para pendahulu, istilah-istilah ini menjadi berbeda. Misalnya, kata "wujud" yang digunakan oleh Ibnu Sina adalah sebuah konsep sekunder (*mafhum i'tibari*), tetapi ia adalah konsep fundamental (*mafhum ashil*) menurut Sadr al-Muta'allihin. Kekuasaan, kehendak, dan pilihan yang merupakan manifestasi wujud menurut Sadr al-Muta'allihin, menurut Ibnu Sina masing-masing adalah esensi yang independen. Adapun akal-akal dan jiwa-jiwa yang merupakan perantara dalam penciptaan menurut Ibnu Sina, sementara kita melihat bahwa emanasi (*al-faydh*) adalah yang menyebabkan adanya sesuatu dari ketiadaan menurut Sadr al-Muta'allihin.[2]

3. Korespondensi antara Hikmah Muta'aliyah dan Empat Perjalanan (*al-Asfar al-Arba'ah*)

Telah kami jelaskan bahwa Sadr al-Muta'allihin menamakan metodologi filosofisnya sebagai Hikmah Muta'aliyah, dan kami telah membahas bahwa dialah yang mendirikannya, menjelaskan fondasi, prinsip, dan batasan-batasannya. Kita mengetahui bahwa salah satu kitab terpenting Sadr al-Muta'allihin adalah ensiklopedia filosofisnya yang dikenal sebagai "*al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*" (Empat Perjalanan Intelektual). *Asfar* ini, sebagaimana disepakati oleh sebagian besar peneliti filsafat Sadr al-Muta'allihin, tidak menunjuk pada *sifr* yang berarti "kitab". Ia bukanlah sekadar empat kitab yang disusun dalam tatanan khusus. Sebaliknya, yang dimaksud dengan Empat Perjalanan adalah semacam penjelasan lain untuk memperoleh Hikmah Muta'aliyah dan bagaimana menerima informasi di dalamnya. Ia lebih dekat untuk menjadi empat perjalanan, atau dapat dikatakan dengan sedikit kehati-hatian sebagai "ekspedisi" atau "prosesi" yang ditempuh oleh manusia yang ingin menaiki tangga Hikmah Muta'aliyah, agar ia dapat memperoleh ilmu dan makrifat ilahi, memetik dari sumber cahaya ilahi, kemudian kembali dengan ilmu-ilmu ini dan menerapkannya pada dunia tempat kita hidup, yaitu dunia ilmiah di mana kita berinteraksi satu sama lain atas dasar gagasan, pandangan, dan akidah... serta semua teori yang mengatur kita. Perjalanan ini adalah gerak esensial (*harakah dzatiyyah*) yang bersifat longitudinal secara permanen dan perfektif (*istikmaliyyah*), dan sama sekali bukan gerak dari kesempurnaan menuju kelemahan atau dari yang setara menuju yang setara kecuali secara aksidental, karena penyempurnaan adalah satu-satunya hal yang dibahas dalam gerak esensial. Di sinilah terjadi pergerakan dari potensi menuju aktualisasi. Adapun apa sebabnya perjalanan ini berjumlah empat:[3]

a. Ada kemungkinan bahwa pembagian menjadi empat perjalanan kembali pada empat segmen yang membedakannya satu sama lain, di mana Sadr al-Muta'allihin menetapkan bahwa dalam setiap perjalanan diperoleh sekumpulan persoalan dan ilmu. Perjalanan berakhir ketika hal-hal tersebut terwujud, dan karenanya, setiap kali seorang penempuh jalan (*salik*) menyelesaikan satu perjalanan, ia dapat memulai yang berikutnya.
b. Ada kemungkinan lain, yaitu bahwa pembagian menjadi empat ini disebabkan oleh kesatuan (*ittihad*) yang terjadi antara sang penempuh jalan dan jalan yang ditempuh, atau kesatuan antara jalan yang ditempuh dan tujuan, atau ketiadaan kesatuan ini.
c. Pembagian ini mungkin didasarkan pada keadaan dan kondisi sebagian besar penempuh jalan, jika tidak, maka tidak ada keniscayaan apa pun yang mengharuskan pencapaian Al-Haqq hanya melalui jalan dari makhluk.

Adapun ketika Sadr al-Muta'allihin berbicara tentang kitabnya ini, ia berkata bahwa ia menamakannya *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah* (Hikmah Transenden dalam Perjalanan-perjalanan Intelektual),

---

1 *Tafsir Surat al-Waqi'ah*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 132-133.
2 Dapat dirujuk: *Farhang-e Ishthilahat-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, Dr. Sayyid Ja'far Sajjadi, hlm. 31-32.
3 Dapat dirujuk: *Rahiq Makhtum*, Ayatullah Jawadi Amuli, Bagian 1, jil. 1, hlm. 83-90.

di mana menjadi jelas bahwa hikmah inilah yang mengandung perjalanan-perjalanan ini.[1]

Namun, perlu diketahui bahwa mungkin saja disimpulkan hal lain. Jika kita menelaah kitab *al-Syawahid al-Rububiyyah* saat ia membahas tentang didahuluinya alam penciptaan duniawi atas alam penciptaan akhirat, kita akan melihatnya berkata:

> "...Kami telah menguraikannya secara panjang lebar dalam *al-Asfar al-Arba'ah*, kemudian dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah* dengan uraian moderat, dan kami membatasi di sini pada kadar ini karena di dalamnya terdapat kecukupan bagi orang yang berpandangan jernih."[2]

Dari sini dipahami kemungkinan bahwa *al-Asfar* adalah kitab yang berbeda dari *al-Hikmah al-Muta'aliyah*.

Adapun *al-Asfar* (Empat Perjalanan) adalah sebagai berikut:

a. **Perjalanan dari Makhluk menuju Al-Haqq**, yaitu dengan mengangkat hijab-hijab kegelapan dan cahaya yang mungkin ada antara sang *salik* dan hakikat. Di sini terjadi peningkatan dari tingkatan jiwa menuju tujuan tertinggi. Ia menganggap bahwa jiwa-jiwa manusia di alam ini adalah hijab-hijab kegelapan. Di sini sang *salik* melupakan kemajemukan duniawi dan mulai melihat semuanya dengan mata kesatuan. Pada tahap ini, sang *salik* menelaah persoalan-persoalan umum, substansi, dan aksiden yang membahas tentang keadaan-keadaan maujud, entitas partikular, dan esensi.
b. **Perjalanan di dalam Al-Haqq bersama Al-Haqq**, di mana sang *salik* mulai berpindah dari posisi esensi menuju kesempurnaan-kesempurnaan hingga ia menyaksikannya secara keseluruhan, lalu ia mengetahui Nama-nama kecuali apa yang Allah khususkan bagi diri-Nya. Di sini Sadr al-Muta'allihin mulai membahas ilmu-ilmu ilahi, di mana ia membahas pembuktian Al-Haqq, sifat-sifat, nama-nama, dan perbuatan-Nya.
c. **Perjalanan dari Al-Haqq menuju Makhluk bersama Al-Haqq**, di mana laku spiritual berada pada tingkatan-tingkatan perbuatan. Ia melakukan perjalanan dari alam *jabarut*, *malakut*, dan *nasut*, sehingga sang *salik* memperoleh bagian dari kenabian dan memberitakan makrifat. Bagian ini sesuai dengan pembahasan jiwa dalam *al-Asfar*, di mana dibahas keadaan-keadaan jiwa dari awal penciptaannya hingga akhir kembalinya kepada Al-Haqq.
d. **Perjalanan di dalam Makhluk bersama Al-Haqq**, di mana ia menyaksikan makhluk-makhluk, jejak-jejak, dan konsekuensi-konsekuensinya. Ia mengetahui mudarat dan manfaat segala sesuatu serta bagaimana kembalinya mereka kepada Allah Ta'ala. Ini sesuai dengan pembahasan tentang kebangkitan (*ma'ad*) dalam *al-Asfar*.[3]

4. Beberapa Problematika dalam Tatanan dan Susunan Kitab al-Asfar

Beberapa peneliti mengamati adanya semacam kekacauan dalam tatanan dan susunan kitab *al-Asfar*. Problematika ini dapat diringkas dalam poin-poin berikut:

a. **Tidak adanya tatanan dalam susunan bab**, di mana ia keluar dari satu bab dan masuk ke bab lain tanpa ada hubungan di antara keduanya. Sebab dari ketidakteraturan ini adalah bahwa *al-Asfar*, menurut keyakinan sebagian, adalah sekumpulan catatan yang ditulis oleh Sadr al-Muta'allihin sebagai persiapan untuk mengajar, kemudian dikumpulkan dan dicetak. Oleh karena itu, ia tidak terorganisir. Atas dasar ini, *al-Asfar* bukanlah sebuah kitab yang dikerjakan oleh Sadr al-Muta'allihin dengan tatanan yang akurat dan terorganisir.
b. **Tidak disebutkannya semua diskursus dalam bab yang terkait**, di mana ia mengakhiri sebuah bab tanpa menyebutkan pendapat finalnya di dalamnya.
c. **Pengutipan beberapa pandangan tanpa menyebutkan sumbernya**, di mana kita menyaksikan dalam *al-Asfar* banyak ungkapan seperti "sebagian gnostik," "sebagian teolog," atau "sebagian kalangan terkemudian," tanpa diketahui secara akurat identitas mereka.
d. **Ketergantungannya pada metode *kasyf* dan *syuhud* dalam konteks justifikasi**. Karena penetapan hukum atau justifikasi tidak terjadi melalui *kasyf* dan *syuhud*. Inilah yang diklaim oleh Sadr al-Muta'allihin: "...Sudah menjadi kebiasaan kaum sufi untuk membatasi diri pada *dzawq* dan *wijdan* semata dalam apa yang mereka hukumi. Adapun kami, kami tidak sepenuhnya bergantung pada apa yang tidak memiliki argumentasi demonstratif yang pasti, dan kami tidak menyebutkannya dalam kitab-kitab hikmah kami." (*al-Asfar*, jil. 9,

1 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 13-14.
2 *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 34.
3 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 13-14. Terdapat beberapa komentar mengenai topik ini dalam *al-Asfar* ketika Sadr al-Mota›allihin membahasnya.

hlm. 234).'

e. **Ketundukan yang berlebihan di hadapan para pilar dan tokoh agung**. Tentu saja, ketundukan di hadapan orang agung hanya karena keagungannya bertentangan dengan spirit berfilsafat. Mungkin pemahaman ini muncul dari keyakinan Sadr al-Muta'allihin dan yang lainnya seperti al-Farabi bahwa tidak mungkin terjadi perbedaan pendapat di antara para tokoh agung. Ia mengerahkan upayanya untuk menemukan keselarasan dalam pandangan dan teori mereka, dengan anggapan bahwa kitalah yang tidak memahami perkataan mereka, sementara mereka sebenarnya sependapat. Secara umum, ada tiga kelompok di mana Sadr al-Muta'allihin menunjukkan penghormatan dan kerendahan hati yang mendalam: **pertama**, para tokoh agung agama dan mazhab; **kedua**, para ahli *kasyf*, *syuhud*, dan 'irfan; **ketiga**, mereka yang kemasyhurannya menjadi sebab keagungan mereka, seperti Plato dan Aristoteles. Gambaran yang diberikan oleh kaum Muslimin kepada mereka bertentangan dengan gambaran nyata keduanya, di mana kaum Muslimin menempatkan perkataan mereka sejajar dengan para wali. Di sini kita menyaksikan Sadr al-Muta'allihin berkata setelah menyebutkan para filsuf Yunani seperti Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato, dan Aristoteles:

   "Sungguh, cahaya-cahaya hikmah telah terbit di alam semesta berkat mereka, dan ilmu-ilmu ketuhanan telah tersebar di dalam kalbu berkat usaha mereka. Mereka semua adalah para *hukama*' yang zuhud, ahli ibadah, dan teosof (*muta'allihin*), yang berpaling dari dunia dan menghadap ke akhirat. Mereka inilah yang disebut sebagai (pemilik) hikmah absolut..."[1]

   Padahal, jika kita kembali pada sejarah tokoh-tokoh ini, kita akan menemukan pada mereka pandangan-pandangan yang mengandung akidah ateistik, bahkan mereka memiliki pandangan yang sangat dangkal seperti keyakinan sebagian bahwa perempuan bukanlah manusia.

f. **Masalah lain juga** adalah bahwa Sadr al-Mota'allihin menggunakan dalam *al-Asfar* beberapa gaya sastra dalam menjelaskan diskursus-diskursus filosofis. Ini bertentangan dengan pendekatan filosofis karena ia membutuhkan kemudahan ungkapan dan menjauhi hiasan-hiasan dan gaya sastra.

g. Sadr al-Mota'allihin menjelaskan diskursus-diskususnya dalam *al-Asfar* terkadang secara rinci dan terkadang secara ringkas, meskipun ia tidak memperhatikan tempat-tempat di mana seharusnya diperpanjang dan tempat-tempat di mana seharusnya diringkas. Padahal Sadr al-Mota'allihin memiliki kesempatan luas untuk menjelaskan diskursus dan tujuannya secara lebih akurat, karena ia memiliki banyak sumber dan waktu yang lapang.[2]

5. Para Pengkritik Sadr al-Muta'allihin

Setelah tersebarnya mazhab Hikmah Muta'aliyah, ada sekelompok orang yang melontarkan kritik terhadapnya dan terhadap metode yang diikuti Sadr al-Mota'allihin dalam menjelaskannya. Bahkan sebagian dari mereka melontarkan tuduhan terhadap Sadr al-Mota'allihin sendiri. Mereka ini adakalanya dari pengikut mazhab Peripatetik, atau dari kalangan fukaha dan ahli riwayat yang tidak mendalami persoalan-persoalan filosofis, atau dari kalangan filsuf yang baru dalam berinteraksi dengan masalah-masalah filosofis. Sebagian besar dari mereka melontarkan kritik pada beberapa masalah atau fondasi yang disebutkan oleh Sadr al-Mota'allihin, dan sedikit sekali yang mencoba menafikan filsafat ini dan mengingkari orisinalitasnya. Adapun para pengkritik terpenting ini dapat diringkas dalam nama-nama berikut:

1. Mulla Muhammad bin Ali Ridha bin al-Aqajani al-Astarabadi (w. 1071 H), yang tidak menerima fundamentalitas eksistensi dan keunivokalan maknanya... di mana ia menganggap bahwa pandangan ini adalah keluar dari batas keadilan dan masuk ke dalam batas kesewenang-wenangan.
2. Segelintir orang yang berpandangan tentang **fundamentalisme eksistensi dan esensi secara bersamaan**, dan menafikan terjadinya gerak dalam substansi.
3. Ia menganggapnya sebagai kemustahilan, dan dalam risalah *Itsbat al-Wajib*, ia menyanggah masalah keunivokalan makna wujud. Dalam risalah *al-Ushul al-Ashafiyyah*, ia mengkritik pembahasan-pembahasan fundamentalitas eksistensi, eksistensi mental, dan gerak substansial.
4. Qadhi Sa'id al-Qummi (1049-1071 H), salah seorang gnostik dan *hakim* terkenal yang menonjol dalam ilmu-

1 *al-Asfar*, jil. 5, hlm. 205-207.

2 Untuk menelaah topik susunan dan tatanan *al-Asfar*, dapat dirujuk: *Harakat wa Zaman dar Falsafah-ye Islami*, Syahid Muthahhari, jil. 1, hlm. 487-493; *Mahiyyat-e Maktab-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 10, hlm. 90-92; *Sayri dar Naqd-e Afkar-e Mulla Sadra Thayy-e Chahar Qarn-e Akhir*, Alireza Dzakawati Qarakuzlu, hlm. 103-105.

ilmu rasional dan transmisi, dan salah seorang murid terkenal dari madrasah Mulla Rajab 'Ali al-Tabrizi. Ia awalnya belajar dari para penganut madrasah Mulla Sadra seperti Faydh al-Kasyani dan 'Abd al-Razzaq al-Lahiji. Ia memiliki banyak karya, yang paling menonjol adalah syarahnya atas *Tawhid al-Shaduq*, *Syarh al-Arba'in*, dan komentar-komentarnya atas *Atsulujiya*... Ia menentang mazhab Sadr al-Mota'allihin dalam banyak masalah, di antaranya masalah fundamentalitas eksistensi. Qadhi meyakini fundamentalitas esensi, dan bahwa yang dijadikan pertama kali dan secara esensial adalah esensi, dan wujud dijadikan secara derivatif. Tentu saja, wujud dan esensi sama-sama ada di alam realitas dan eksternal.[1] Ia juga meyakini keunivokalan makna wujud pada makhluk-makhluk yang mungkin dan keekuivokalan maknanya antara Yang Wajib dan yang mungkin, karena wujud Sang Pencipta berbeda dengan wujud makhluk-makhluk yang mungkin.[2] Ia meyakini bahwa terwujudnya gerak dalam substansi adalah mustahil, bahkan ia menyanggahnya di banyak tempat. Ia meyakini, berbeda dengan Sadr al-Mota'allihin, bahwa daya imajinasi tidak imaterial. Kemudian, Sadr al-Mota'allihin meyakini adanya perbedaan antara Nama dan Sifat, dan mengungkapkannya dengan dua ungkapan: salah satunya bahwa perbedaan keduanya seperti perbedaan antara yang tersusun dan yang sederhana, dan yang kedua seperti perbedaan antara sesuatu yang *la-bisyrath* (tanpa syarat) dan *bisyrath syai'* (dengan syarat sesuatu).[3] Adapun Qadhi meyakini bahwa Nama adalah sama dengan Sifat dan mengemukakan dalil-dalil untuk itu.[4] Qadhi Sa'id juga menentang Sadr al-Mota'allihin dalam pandangannya tentang kesamaan antara Nama dan Yang Dinamai—terkait dengan Nama Teragung. Sedangkan Qadhi berpendapat tentang perbedaan antara Nama dan Yang Dinamai. Nama-nama ilahi, baik yang memiliki makna hakiki maupun makna lafal, adalah berbeda dari Yang Dinamai, bahkan mereka adalah makhluk.[5]

Qadhi juga mengingkari pembagian sifat menjadi sifat esensi dan sifat perbuatan, dan karena itu ia mengingkari tolok ukur yang disebutkan Sadr al-Mota'allihin dalam mengetahui sifat-sifat perbuatan melalui sifat-sifat esensi.[6]

5. **Mulla Muhammad Shadiq al-Ardistani** (w. 1134 H), yang mencoba menyanggah beberapa keyakinan Sadr al-Mota'allihin seperti kemunculan dan kebaruan jiwa rasional manusia dan gerak substansial dalam sebuah kitabnya yang berjudul "*al-Hikmah al-Shadiqiyyah*".
6. Mulla Muhammad Na'im bin Muhammad Taqi al-Thaliqani, dikenal sebagai Mulla Na'ima (w. setelah 1180 H), yang dalam kitabnya "*Manhaj al-Rasyad*" mengkritik pembahasan-pembahasan tentang kebangkitan (*ma'ad*) pada Sadr al-Mota'allihin.
7. Sayyid Hasan al-Tifrishi, yang hidup pada abad ke-12 H, telah menulis sebuah risalah berjudul "*Bawariq Musyriqah wa Shawa'iq Muhriqah*", di mana ia menyebutkan masalah-masalah yang ia anggap benar di bawah judul "kilatan cahaya" dan menyebutkan masalah-masalah Hikmah Muta'aliyah, atau dengan kata lain masalah-masalah yang sesuai dengan mazhab Hikmah Muta'aliyah, di bawah judul "petir yang membakar". Ia mengerahkan upayanya untuk mengkritik pandangan-pandangan para pengikut Sadr al-Mota'allihin, terutama mereka yang berpandangan tentang fundamentalitas eksistensi dan keunivokalan maknanya.
8. Sayyid Muhammad 'Ali al-Thabathaba'i al-Syirazi (salah seorang ulama akhir abad ke-12 dan awal abad ke-13 H), menulis sebuah kitab berjudul *al-Radd 'ala al-Shufiyyah wa al-Falasifah*, di mana ia mengkritik Sadr al-Mota'allihin di banyak tempat. Dikatakan bahwa ketika ia menyebut nama Sadr al-Mota'allihin dalam kitabnya tersebut, ia menyebutnya dengan ungkapan-ungkapan yang tidak pantas dan tidak layak.
9. Sayyid Abu al-Qasim al-Husaini al-Syarifi al-Dzahabi al-Syirazi, dikenal sebagai Mirza Baba (1212-1286 H), yang meyakini bahwa Sadr al-Mota'allihin berada dalam kekeliruan besar dan kebingungan yang nyata ketika berbicara tentang kesatuan hakikat wujud dan keyakinannya bahwa "wujud" digunakan untuk Yang Wajib dan yang mungkin. Ia menganggap bahwa akidah-akidahnya ini adalah syirik yang nyata, bahkan bertentangan dengan kebenaran dan keyakinan para nabi, para wali, dan para *hukama'* rabbani.
10. Mirza Abu al-Hasan Jilwah (1238-1314 H), sebagian besar kritiknya terhadap Sadr al-Mota'allihin berkisar

1 *Syarh Tawhid al-Shaduq*, jil. 1, hlm. 313.
2 *Syarh Tawhid al-Shaduq*, jil. 1, hlm. 243 dan *Syarh al-Arba'in*, hlm. 86.
3 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Mota'allihin, ed. 'Abdullah Nurani, hlm. 327-328.
4 *Syarh Tawhid al-Shaduq*, jil. 3, hlm. 167-168.
5 *Syarh Tawhid al-Shaduq*, jil. 2, hlm. 48.
6 Ibid., hlm. 465.

pada gerak substansial, kesatuan wujud, dan kesatuan intelek dan objek intelek. Dikatakan bahwa ia menuduh Sadr al-Mota'allihin melakukan plagiarisme.

11. Mirza 'Ali Akbar bin Muhsin al-Ardibili (1269-1346 H), dalam kitabnya *al-Ba'ts wa al-Nusyur* menyebutkan ungkapan-ungkapan tentang para filsuf, di mana ia berbicara tentang Abu 'Ali Sina sebagai orang yang sesat dan menyesatkan. Dan ketika menyebut Sadr al-Mota'allihin, ia menghiasi ungkapannya dengan "pemimpin kaum kafir, terkutuk" dan "Mulla punggung", dan bahwa ia termasuk orang-orang yang duduk di majelis kekafiran...
12. Sayyid Musa Zarabadi al-Qazwini (1294-1353 H), dikatakan bahwa ia menyanggah masalah fundamentalitas eksistensi dalam catatannya atas *Manzhumah* al-Sabziwari dan bersikeras pada pandangan fundamentalitas esensi.
13. Dhiya'uddin al-Durri al-Isfahani (w. 1375 H), yang meragukan kitab *al-Asfar* dan menganggap bahwa dua pertiganya adalah dari ungkapan-ungkapan kaum (lain) yang dinisbatkan Sadr al-Mota'allihin pada dirinya sendiri. Bagian pertama *al-Asfar* sebagian besar berasal dari *al-Ufuq al-Mubin* karya Mirdamad, bagian kedua dinukil dari *al-Mabahits al-Masyriqiyyah* dan *Syarh al-Maqashid*, sebagian besar bagian ketiga berasal dari karya-karya Mir Sadr al-Syirazi dan al-Muhaqqiq al-Dawani, dan bagian keempat, pembahasan tentang *ma'ad*-nya, kembali pada karya-karya Ghiyatsuddin Manshur.
14. Ayatullah Mirza Hasan 'Ali Marwarid, yang menentang pandangan tentang imaterialitas jiwa manusia dan bersandar dalam hal itu pada hadis-hadis para Imam. Ia menganggap bahwa ruh di sini, yaitu jiwa, adalah bagian dari materi halus di mana semua fenomena diciptakan. Materi ini diungkapkan dalam riwayat-riwayat sebagai "air". Ia telah menyebutkan serangkaian dalil atas ketidakimaterialan. [1]

    Ia juga mengingkari kaidah "dari yang satu hanya teremanasi yang satu", dengan dasar bahwa penciptaan menurutnya berbentuk penciptaan langsung (*ibda'*) dan ilmu tentang sesuatu tidak menjauh dari sesuatu yang lain, dan penciptaan sesuatu tidak menghalangi penciptaan sesuatu yang lain.[2] Ia juga menentang masalah kemustahilan terpisahnya sebab sempurna dari akibatnya, di mana ia menganggap bahwa Yang Wajib dapat ada tanpa adanya makhluk. Ia juga menganggap bahwa kaidah "*basith al-haqiqah kull al-asyya' wa laysa bi syai'in minha*" (yang sederhana dalam realitas adalah segala sesuatu dan bukan sesuatu pun darinya) benar di tingkat konsep, tetapi tertolak jika kita katakan bahwa semua yang terwujud di alam wujud adalah instansiasinya. Karena itu dibangun di atas asumsi bahwa semua yang ada di alam wujud, mencakup Sang Pencipta dan makhluk, adalah satu hakikat tunggal, dan inilah yang ia batalkan, artinya ia menafikan akidah kesatuan wujud.[3] Ia juga menentang pandangan tentang gerak dalam substansi.[4]
15. Syaikh 'Abdullah Wa'izh Yazdi, yang menentang para penganut kesatuan wujud dan menganggap bahwa cara ini bertentangan dengan cara Ahlul Bait dari sisi akidah dan amal.[5]

    Ia mengingkari gradasi dalam wujud dan menolaknya karena dampaknya pada pemahaman tingkat intensitas Sang Pencipta.[6]
16. Sayyid Jawad al-Tehrani (w. 1368 H.Sy.), yang mengkritik dalil-dalil Sadr al-Mota'allihin atas fundamentalitas eksistensi. Ia mengkritik dalilnya yang disebutkan melalui anggapan bahwa wujud adalah kebaikan, dan menganggap bahwa ini adalah *petitio principii* (*mushadarah 'ala al-mathlub*). Ia mengkritik dalil lain atas fundamentalitas, yang disebutkan melalui perbedaan antara eksistensi eksternal benda-benda dan eksistensi mentalnya, karena, pertama, tidak diketahui bahwa maujud-maujud mental memiliki esensi yang sama dengan benda-benda di luar, dan kedua, karena pandangan tentang "bayangan" (*syabah*) berlaku di sini. Ia berkata bahwa dalil ini tidak membuktikan pandangan tentang fundamentalitas eksistensi. Ia menambahkan bahwa tidak mungkin menerima pandangan mereka bahwa benda-benda datang dengan esensi yang sama ke dalam pikiran, karena dapat dikatakan bahwa yang datang ke pikiran adalah jejak-jejak dari esensi-esensi ini. Ia mengkritik dalil ketiga atas fundamentalitas eksistensi, yang disebutkan melalui anggapan tentang kedahuluan esensial sebab atas akibat, dan menganggap bahwa ia hanya menunjukkan

1 *Mabda' wa Ma'ad*, hlm. 44-46.
2 Ibid., hlm. 84.
3 Ibid., hlm. 85-92.
4 Ibid., hlm. 165.
5 *Ma'arif al-Qur'an*, hlm. 37.
6 Ibid., hlm. 148.

fundamentalitas eksistensi secara dialektis (*jadalan*), bukan secara demonstratif (*burhanan*). Demikianlah ia mengkritik dalil-dalil fundamentalitas eksistensi dan berkata bahwa dalil-dalil ini mengharuskan banyak problematika, dan ini tidak terjadi jika kita berpandangan tentang fundamentalitas esensi, di mana problematika dan kesulitan-kesulitan ini tidak mengarah padanya.[1]

Kemudian setelah itu ia berkata: "Adapun dalam rangka membuktikan fundamentalitas esensi, kami katakan: setiap orang berakal yang merenung dengan cahaya pemahaman dan kesadaran serta cahaya ilmu dan akal yang diberikan Allah Ta'ala akan menghukumi bahwa benda-benda dan esensi-esensi... yang ada di luar secara hakiki adalah benda-benda yang nyata dan hakiki."[2] Demikianlah kita memiliki sekelompok tokoh yang menentang Sadr al-Mota'allihin. Dan perlu disebutkan bahwa para penganut mazhab atau madrasah *Tafkik* (Pemisahan) adalah orang-orang yang paling banyak menentang Sadr al-Mota'allihin[3] dan berjalan berlawanan dengan apa yang ia cita-citakan dan inginkan.[4]

Akhirnya, yang harus disebutkan adalah bahwa Sadr al-Mota'allihin berhasil mendirikan metodologi khasnya melalui makrifat dan ilmu yang ia peroleh, dan setelah studi serta wawasannya yang luas terhadap pandangan dan gagasan yang populer saat itu. Bahkan, kekomprehensifannya adalah yang membuat metodologinya jelas berbeda dari metodologi-metodologi lain. Kemudian, keberhasilannya memainkan peran menonjol dalam memperjelas metodologinya. Betapa banyak kita menyaksikan pemikir dan ulama yang mencoba mendekatkan antara akal dan wahyu, tetapi tingkat keberhasilan mereka terbatas dan sederhana. Bagaimanapun, Hikmah Muta'aliyah Sadrian, sebagaimana telah kami jelaskan, berdiri di atas dasar **multi-keilmuan** (*at-ta'addudiyyah al-'ulumiyyah*), yang menuntut pengetahuan tentang seluruh mazhab pemikiran dan penguasaannya, kemudian memanfaatkan prinsip-prinsip, dalil-dalil, dan silogisme-silogismenya untuk menunjukkan kebenaran masalah-masalah filosofis. Atas dasar ini, kami dapat mengklaim dengan tegas bahwa Sadr al-Mota'allihin telah berhasil mendirikan metodologi khasnya.

1 *'Arif wa Shufi Che Mi Guyand*, Jawad Tehrani, hlm. 187-195.

2 Ibid., hlm. 208.

3 Untuk informasi lebih lanjut mengenai para penentang Sadr al-Mota'allihin, dapat dirujuk sumber-sumber berikut: *Khurdah-giran bar Hikmat-e Muta'aliyah wa Muntaqidan-e Sadr al-Muta'allihin (1)*, Hadi Makarem, *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 93; *Khurdah-giran bar Hikmat-e Muta'aliyah (2)*, Hadi Makarem, *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 103 & 104; *Mulla Sadra Naw-awar Ast ya Mu'allif*, Sayyid Muhammad Jawad Syari'ati, hlm. 462.

4 *Maktab-e Tafkik*, Muhammad Ridha Hakimi, Daftar-e Nasyr-e Farhang-e Islami, Cet. 1, 1375 H.Sy.

BAB V
INOVASI-INOVASI SADR AL-MUTA'ALLIHIN

Pendahuluan

Terdapat banyak persoalan dan masalah filosofis yang dibahas oleh Sadr al-Muta'allihin dalam kitab-kitabnya, di mana ia menyebutkan bahwa hal-hal tersebut termasuk dalam inovasi-inovasi pribadinya dan merupakan hasil dari pandangan ilmiahnya, sedemikian rupa sehingga tidak ada seorang pun sebelumnya yang mampu mencapai masalah-masalah ini. Lalu, apa itu inovasi dalam persoalan-persoalan ilmiah dan filosofis? Dan kapan kita menyebut seseorang sebagai seorang inovator? Kami akan membagi bab ini menjadi beberapa bagian, dimulai dari penjelasan makna inovasi dan sejauh mana hal ini berlaku bagi Sadr al-Muta'allihin, menyebutkan jumlahnya, kemudian menjelaskan persoalan-persoalan terpenting yang disebut sebagai inovasi.

Kami telah membahas sebelumnya tentang gaya Sadr al-Muta'allihin dalam Hikmah Muta'aliyah dan menjelaskan bahwa metodologinya berangkat dari masalah pengkajian teori-teori dan pandangan-pandangan dari berbagai aspek keilmuan, yang kami sebut dengan nama multi-keilmuan (*at-ta'addudiyyah al-'ulumiyyah*). Tentu saja, topik ini dapat dipahami dengan jelas jika kita mengetahui bahwa Sadr al-Muta'allihin memiliki wawasan yang luas terhadap seluruh mazhab pemikiran yang populer di masanya, yaitu filsafat Peripatetik, Iluminasi, kalam, 'irfan, dan ilmu tafsir. Ia sengaja mengkaji teori-teori dari mazhab-mazhab pemikiran ini, kemudian menjelaskan fondasi-fondasinya dan menunjukkan titik-titik lemahnya. Oleh karena itu, dari titik inilah Sadr al-Muta'allihin mampu meninjau seluruh ilmu yang populer dan memiliki penguasaan terhadap gaya dan metode ilmiah yang digunakan. Karenanya, dalam kajiannya terhadap teori-teori ilmiah, ia berusaha keras untuk meliput seluruh aspek yang berkontribusi dalam menjelaskan teori-teori tersebut, yang pada akhirnya mengarah pada semacam akurasi. Dengan kata lain, setiap hakikat memiliki lebih dari satu aspek. Meninjaunya dari sebagian aspek dengan mengabaikan yang lain akan mengarah pada semacam pembatasan pengetahuan pada aspek-aspek tersebut dan kelalaian terhadap aspek-aspek lainnya, yang pada akhirnya menyebabkan ketidakmampuan untuk mengidentifikasi dan menentukan aspek-aspek epistemik dari setiap teori dan mendorong kelalaian terhadap aspek-aspek lainnya. Adapun jika kita kembali pada kajian teori-teori yang dibahas oleh Sadr al-Muta'allihin, kita akan mendapatinya mengadopsi gaya peliputan seluruh aspek dalam kajiannya. Ini dari satu sisi. Dari sisi lain, kami mengamati dengan jelas selama penelitian ini adanya pernyataan-pernyataan Sadr al-Muta'allihin di mana ia berbicara bahwa metodenya bergantung pada argumentasi demonstratif (*burhan*), dalil, penyaksian batin (*syuhud*), penyingkapan spiritual (*kasyf*), dan ajaran-ajaran para nabi. Ini adalah isyarat bahwa ia menyadari metode ini dan memiliki kemampuan untuk menggunakannya dalam mengkaji teori-teorinya.

Ya, pertanyaan yang dapat diajukan tetaplah: sejauh mana Sadr al-Muta'allihin mampu mengkaji teori-teorinya sesuai dengan apa yang ia klaim? Dan apakah ia berhasil dalam menerapkan metode multi-keilmuan sebagaimana yang telah kami jelaskan? Inilah yang akan kami coba jawab selama pendahuluan singkat ini.

Jika kita mulai dari dalil-dalil yang ia kemukakan untuk membuktikan Wajib al-Wujud, kita akan mendapatinya secara eksplisit menyatakan ketergantungannya pada beberapa jalan, yang terpenting di antaranya adalah jalan para teosof (*ilahiyyin*), jalan para naturalis (*thabi'iyyin*), jalan para gnostik (*'urafa'*), melalui hadis-

hadis, dan dalil-dalil serta argumen-argumen lain yang ia andalkan dalam pembuktiannya tentang Yang Wajib. Ini secara jelas mengisyaratkan masalah ini.

Adapun yang berkaitan dengan teori-teori yang kami bahas dalam risalah ini, kita dapat mengamati masalah ini dengan jelas. Jika kita mulai dari **fundamentalisme eksistensi**, kita akan mendapatinya menggunakan beberapa cara untuk membuktikan fundamentalisme ini. Di antaranya yang terpenting adalah jalan metafisika, yang ia sebutkan melalui tinjauan bahwa wujud adalah hakikat, dan juga melalui kajiannya terhadap konsep-konsep dan perpindahannya ke alam pikiran serta pembedaan antara konsep-konsep tersebut dan apa yang ada di luar. Di sini, masalah pengetahuan dan perolehannya mengisyaratkan pada fundamentalisme. Juga melalui beberapa teori yang memiliki kekuatan logis, di mana predikasi beberapa hal pada yang lain meniscayakan semacam kesatuan antara subjek dan predikat. Kemudian melalui kajian terhadap wujud dan jejak-jejaknya serta esensi dan karakteristiknya. Di samping itu, ada ketergantungan pada sumber-sumber syariat seperti ayat-ayat dan hadis-hadis, dan juga ilmu akhlak ketika ia menganggap bahwa wujud adalah sumber segala kemuliaan, dan tanpanya ia bukanlah demikian.

Adapun mengenai **gerak substansial**, dalam pembuktiannya ia bergantung pada pembuktian keberadaan esensi-esensi alami jasmaniah, bagaimana gerak dan sifat-sifatnya, serta hubungan antara mereka dan aksiden-aksiden. Konsekuensinya, melalui kajian terhadap objek-objek intelek dan penelitian terhadap karakteristiknya, ada dalil-dalil yang ia kemukakan untuk diskursus ini dari ayat-ayat Al-Qur'an, hadis-hadis, ilmu jiwa, dan kajian masalah waktu. Semua hal ini akan kita saksikan ketika kita menyebutkan dalil-dalil yang dikemukakan oleh Sadr al-Muta'allihin.

Dalam masalah **kesatuan intelek dan objek intelek**, Sadr al-Muta'allihin membahas dalil-dalil dari dua sudut pandang: **pertama**, dari sisi forma-forma perseptual, dan **kedua**, dari sisi ilmu jiwa dan hubungan jiwa dengan forma-forma perseptual. Untuk itu ia menyebutkan serangkaian dalil, di antaranya ada yang bersifat logis dan filosofis, dan ada pula yang berkaitan dengan ilmu jiwa.

Adapun dalam masalah **jiwa yang bersifat jasmaniah dalam kemunculannya dan rohaniah dalam keabadiannya**, dalil-dalilnya berpusat pada pemanfaatan ilmu alam dan kajian jasad-jasad, di antara ilmu jiwa dan pembahasan gerak yang merupakan dasar ilmu alam, dan juga melalui argumen rasional-logis, serta melalui apa yang disepakati oleh para penganut syariat dan apa yang disebutkan dalam sumber-sumber syariat.

Dalam masalah **"yang sederhana dalam realitas adalah segala sesuatu"**, ia membuktikannya melalui argumen demonstratif dan penafian komposisi dari negasi dan afirmasi. Ia juga membuktikannya melalui ilmu metafisika, di mana ia menyinggung masalah Yang Wajib dan kemungkinan komposisi di dalam-Nya atau ketiadaannya, dan juga melalui masalah pengetahuan dan ilmu jiwa.

Jika kita kembali pada pembahasan **Idea-idea Platonis**, kita akan mendapatinya di banyak kitabnya mengandalkan tiga jalan yang ia jelaskan dan terangkan, yaitu jalan gerak atau ilmu alam, masalah ilmu dan persepsi dengan apa yang tercakup di dalamnya dari kajian konsep-konsep mental, dan juga melalui kajian terhadap jejak-jejak ilmu alam.

Dalam persoalan **ilmu partikular Wajib al-Wujud tentang segala sesuatu sebelum keberadaannya**, ia sengaja mengkaji maujud-maujud eksternal, di mana sebagiannya sederhana dan sebagian lainnya tersusun. Melalui pembedaan ini, ia membuktikan apa yang dituju. Ia juga membuktikannya melalui kaidah kemungkinan yang lebih mulia dan yang lebih rendah (*imkan al-asyraf wa al-akhass*), dan akhirnya melalui ilmu metafisika.

Akhirnya, jika kita menelaah masalah **kebangkitan jasmani**, kita akan menyaksikan bahwa Sadr al-Muta'allihin, dalam fondasi masalah ini, bergantung pada kurang lebih sebelas prinsip yang menjadi dasar bagi dalil dan kesimpulan. Di antaranya yang terpenting adalah pembahasan wujud, individuasi, gradasi, gerak substansial, fisika atau kajian materi yang mengandung potensi, kesatuan personal, ilmu jiwa, pengetahuan dan forma-forma imajinatif, serta masalah akhirat dan kiamat, dan kajian tingkatan-tingkatan alam dan alam-alam penciptaan yang ada di dalamnya.

Judul-judul yang telah kami sebutkan ini akan datang secara rinci selama pembahasan, di mana kami akan menjelaskannya dengan kajian terhadap sumber-sumbernya. Namun, problematika terpenting di sini adalah ketiadaan dimensi historis dari masalah-masalah ini, meskipun Sadr al-Muta'allihin telah menggunakannya di banyak tempat, tetapi keberadaannya tidak selevel dengan teori-teori para pendahulu dalam masalah tersebut. Kemudian, ia sengaja menjelaskan kelemahan dan kekuatan mereka, lalu menyebutkan pandangan yang ia pilih.

Dari semua pembahasan yang akan kami sajikan ini, menjadi jelas bahwa gaya multi-keilmuan pada Sadr al-Muta'allihin sangatlah kentara, dan melalui masalah-masalah inilah ia berhasil menghimpun seluruh aspek yang mungkin ada dalam suatu masalah. Inilah yang mempersiapkan landasan bagi teori-teorinya untuk menjadi lebih akurat.

Makna Inovasi dalam Filsafat Sadr al-Muta'allihin

Tidak diragukan lagi bahwa Sadr al-Muta'allihin telah menyebutkan beberapa diskursus filosofis yang belum populer sebelumnya, di mana sebagian besar persoalan dan masalah filosofis berporos padanya setelah keberadaannya, dan melaluinya banyak problematika yang mendahuluinya terpecahkan.

Di sini, kita harus menekankan bahwa inovasi bisa terjadi dalam sistem epistemik, dalam arti sang inovator menciptakan masalah-masalah dan proposisi-proposisi yang berkaitan dengan keseluruhan sistem epistemik, yang membantu dalam mendefinisikan, menentukan batas-batasnya, dan membedakannya dari semua sistem ilmiah dan epistemik lainnya. Di lain waktu, sang inovator menyusun dan mengatur masalah-masalah yang ia sebutkan dengan cara yang belum pernah ada sebelumnya. Penciptaannya akan tatanan dan susunan baru ini berkontribusi dalam menciptakan pandangan epistemik yang baru. Sang inovator juga mungkin menambahkan masalah-masalah dan persoalan-persoalan baru yang belum ada sebelumnya. Persoalan-persoalan ini mungkin saja sang inovator berkontribusi dalam menciptakan fondasi-fondasinya dan mendasarkannya. Ia mungkin juga dapat memanfaatkan fondasi-fondasi ilmiah para pendahulunya, sehingga ia memiliki pemahaman baru dan khas terhadap persoalan-persoalan ini, lalu ia menciptakan beberapa masalah. Inovasi juga bisa berupa penjelasan dan klarifikasi terhadap pandangan-pandangan para pendahulu. Di lain waktu, inovasi bisa berupa sanggahan, kritik, dan penolakan terhadap teori-teori yang populer di kalangan kelompok tertentu.[1]

Jika kita kembali pada Sadr al-Muta'allihin, kita akan melihat upayanya berpusat pada poin-poin yang telah kami sebutkan: menyebutkan masalah-masalah baru dalam sistem epistemik, pengorganisasian dan penyusunan, menyebutkan masalah-masalah baru, penjelasan, klarifikasi, sanggahan, dan kritik terhadap teori-teori. Oleh karena itu, dapat diklaim bahwa penelaahan terhadap karya-karya Sadr al-Muta'allihin menuntun kita pada kesimpulan berikut: bahwa Sadr al-Muta'allihin memiliki inovasi-inovasi dalam persoalan-persoalan filosofis. Di samping pengakuan Sadr al-Muta'allihin bahwa masalah-masalah yang ia sebutkan belum pernah didahului oleh siapa pun, kita melihatnya menjelaskan dan mengklarifikasi kepada kita bagaimana ia mencapai persoalan-persoalan ini dan melalui jalan apa hal ini ia peroleh. Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "...Sesungguhnya aku, dengan karunia, pertolongan, petunjuk yang baik, dan bimbingan Allah, telah mengetahui—karena seringnya merujuk ke alam perintah, berdiam di pintu anugerah dan rahmat, serta lama berhijrah dari apa yang menjadi kecenderungan orang banyak dan apa yang mereka terima begitu saja—masalah-masalah ilahi yang mulia dan misteri-misteri rabbani yang lembut, yang jarang sekali dimudahkan bagi seseorang untuk memahaminya, baik dari kalangan cendekiawan maupun *hukama*' yang telah banyak melakukan latihan spiritual dan agung kedudukannya di mata manusia. Bahkan, aku telah mencapai sendiri tujuan-tujuan luhur yang belum pernah ditemukan esensinya dan belum pernah dituntun pada maknanya..."[2]

Tentu saja, perkataan ini tidak menuntun kita pada penghitungan persoalan-persoalan yang ia sebutkan dan bahwa itu adalah inovasi khasnya, meskipun ia telah berbicara secara rinci dalam risalah *al-Syawahid al-Rububiyyah* tentang persoalan-persoalan filosofis dan akidah yang berhasil ia capai berdasarkan fondasi filosofisnya dalam Hikmah Muta'aliyah. Dalam risalah ini, ia menyebutkannya sebanyak 184 masalah.

Tentu saja, persoalan-persoalan ini dapat disaksikan oleh peneliti dan penelaah dalam karya-karya para pendahulu. Namun, sebagaimana telah kami jelaskan dalam makna inovasi, dapat dibenarkan bahwa itu termasuk inovasi-inovasinya. Di sini, kita dihadapkan pada pandangan Ustadz Syahid Muthahhari, yang menganggap bahwa pilar-pilar fundamental filsafat Sadr al-Muta'allihin adalah inovasi-inovasinya, dalam arti adakalanya karena ia belum pernah diajukan dalam kitab-kitab sebelumnya, baik kitab para filsuf maupun para gnostik... atau adakalanya karena ia telah diajukan dalam kitab-kitab ini tetapi dalam bentuk negasi, di mana

1 *Ibtikarat-e Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*, Bagian Pertama, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 11, hlm. 56-62. Artikel yang sama dicetak dalam majalah berikut, *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 92, hlm. 49-50, dengan judul *Naw-awariha-ye Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*, Sayyid Muhammad Intizam.

2 *Risalat al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 284.

mereka telah mengkritik dan menyanggah pilar-pilar dan prinsip-prinsip ini, lalu Sadr al-Muta'allihin berupaya membuktikannya. Atau adakalanya karena ia telah diajukan dalam kitab-kitab ini tetapi mereka menganggapnya sebagai masalah-masalah yang berada di atas penalaran, lalu Sadr al-Muta'allihin menciptakan fondasi-fondasi filosofis yang kokoh untuknya.

Ustadz Muthahhari melanjutkan bahwa kita menyaksikan di banyak tempat dalam *al-Asfar* di mana Sadr al-Muta'allihin menisbatkan beberapa pembahasan pada dirinya sendiri dan berbangga bahwa dialah pencipta dan inovatornya. Di sini, untuk mengetahui klaimnya ini, seharusnya kita merujuk pada penelitian dan pengkajian terhadap masalah-masalah ini. Kemudian, pen atribusiannya atas beberapa masalah pada dirinya sendiri adalah bukti terbesar bahwa ia tidak bermaksud mengklaim bahwa semua yang ada dalam kitab-kitabnya adalah inovasi-inovasinya.[1]

Di sisi lain, terdapat perbedaan di antara para peneliti filsafat Sadr al-Muta'allihin mengenai persoalan-persoalan yang dapat dibenarkan sebagai inovasinya. Kami telah menyebutkan pandangan Sadr al-Muta'allihin dalam risalah *al-Syawahid al-Rububiyyah*. Adapun para peneliti terkemudian, mereka berbeda pendapat. Sebagian menyebutkan empat puluh inovasi.[2]

Sebagian lain menyebutkannya dua belas.[3] Yang lain menyebutkan delapan.[4] Dan yang lain mengatakan enam.[5] Tentu saja, sebagian besar dari mereka yang menghitung persoalan-persoalan ini menyebutkan bahwa persoalan-persoalan yang mereka sebutkan adalah induk-induk masalah yang dapat dibenarkan sebagai inovasi, dan masalah-masalah lain dapat dianggap sebagai konsekuensi dari masalah-masalah fundamental ini atau bercabang darinya.[6]

Adapun persoalan-persoalan terpenting yang mereka sebutkan dan sepakati sebagai inovasi adalah sebagai berikut:

1. Fundamentalisme Eksistensi (*Ashalat al-Wujud*)
2. Gerak Substansial (*al-Harakah al-Jawhariyyah*)
3. Kesatuan Intelek dan Objek Intelek (*Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*)
4. Pembuktian Idea-idea Platonis
5. Penetapan kaidah "Yang Sederhana dalam Realitas adalah Segala Sesuatu"
6. Pembuktian imaterialitas daya imajinasi dan forma-forma yang ada padanya
7. Pembuktian Kebangkitan Jasmani
8. Jiwa Bersifat Jasmaniah dalam Kemunculannya dan Rohaniah dalam Keabadiannya

Terdapat banyak persoalan lain, sebagai berikut:

9. Kesatuan Wujud (*Wahdat al-Wujud*)
10. Kesederhanaan Wujud
11. Intensifikasi dan Pelemahan dalam Hakikat Wujud
12. Esensi adalah Batasan Wujud dan Tolok Ukur Sesuatu Memiliki Esensi adalah Keterbatasannya
13. Emanasi Pertama adalah Wujud yang Terhampar
14. Pembagian Wujud menjadi Nafsi, Rabithi, dan Rabith
15. Pemecahan Problematika Eksistensi Mental
16. Kemungkinan Fakir (*al-Imkan al-Faqri*)
17. Kriteria Kebutuhan pada Sebab
18. Investigasi Hakikat Kausalitas, Relasi Iluminatif, Penyingkapan (*Tajalli*), dan Manifestasi (*Tasya'un*)
19. Investigasi Masalah Hubungan antara yang Baru dan yang Qadim

---

1 *Maqalat-e Falsafi*, Syahid Muthahhari, jil. 3, hlm. 77-80.
2 *Mahiyyat-e Maktab-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 10, hlm. 99-100.
3 *Syarh-e Hal-e Sadr al-Muta'allihin Syirazi wa Sukhan dar Harakat-e Jawhariyyah*, *Yadnamah-ye Mulla Sadra*, hlm. 4-5.
4 *Mabani-ye Falsafi wa Mu'taqidat-e Syakhshi-ye Sadr al-Muta'allihin*, *Yadnamah-ye Sadra*, Jawad Muslih, hlm. 27.
5 *al-Mazhahir al-Ilahiyyah*, Pengantar Editor, hlm. H1-23.
6 *Mabani-ye Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*, Farah Ramin, hlm. 212; *Mahiyyat-e Maktab-e Falsafi-ye Mulla Sadra*, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 10, hlm. 101.

20. Pembuktian Kebaruan Temporal Alam
21. Pembuktian Kesatuan Hakiki yang Sejati
22. Pembuktian Komposisi Union antara Materi dan Forma
23. Argumentasi Kaum Shiddiqin dalam Pembuktian Yang Wajib
24. Pembuktian Ilmu Sederhana Global di tengah Penyingkapan Detail
25. Penjelasan Hakikat Penglihatan dengan Cara Filosofis
26. Pembuktian Imaterialitas Daya Imajinal (*Mutakhayyilah*)
27. Pembuktian "Jiwa dalam Kesatuannya adalah Seluruh Daya"
28. Teori Khasnya dalam Masalah Universal
29. Kesatuan Jiwa dengan Akal Aktif
30. Demarkasi antara Predikasi Primer-Esensial dan Lazim-Teknis
31. Penjelasan Filosofis Baru tentang Waktu
32. Manusia Berbeda dalam Hakikat
33. Sesuatunya Sesuatu adalah melalui Formanya, bukan Materinya
34. Hakikat Esensi adalah Diferensia Terakhirnya
35. Keberadaan Suduri Forma-forma dalam Jiwa dan Penafian Keberadaan Inhesi
36. Tolok Ukur Kematian dan Kebodohan adalah Kepemilikan Jasad dan Ukuran
37. Pembuktian Kekuasaan Allah dalam arti Kebenaran Aksi dan Abstensinya
38. Investigasi Bagaimana Esensi Tersifati oleh Wujud
39. Pembuktian Kesetaraan antara Kesatuan dan Wujud
40. Penciptaan Teori Baru dalam Konsep Derivatif

Persoalan-persoalan ini adalah yang terpenting yang dapat disebutkan sebagai inovasi Sadr al-Muta'allihin. Kami telah mengamati bagaimana banyak dari persoalan-persoalan ini, dengan satu atau lain cara, kembali pada masalah wujud. Oleh karena itu, semua persoalan ini dapat dihimpun dalam beberapa persoalan fundamental yang membentuk pilar-pilar asli Hikmah Muta'aliyah. Kami akan mencoba dalam pembahasan-pembahasan berikut untuk membahas pilar-pilar ini saja, seraya menyebutkan pembahasan-pembahasan terkait yang membentuk inovasi-inovasi sekunder Sadr al-Muta'allihin, yaitu: fundamentalisme eksistensi, gerak substansial, kesatuan intelek dan objek intelek, jiwa yang bersifat jasmaniah dalam kemunculannya dan rohaniah dalam keabadiannya, kaidah "yang sederhana dalam realitas adalah segala sesuatu," Idea-idea Platonis, ilmu Wajib al-Wujud, dan kebangkitan jasmani. Menurut keyakinan kami, persoalan-persoalan ini dapat memberikan gambaran tentang struktur dan konten sistem Hikmah Muta'aliyah.

Di sisi lain, sebagian kalangan telah melontarkan kritik terhadap apa yang kami sebut sebagai inovasi Sadr al-Muta'allihin, tentu saja dalam bentuk yang disebutkan oleh para pengikutnya. Mereka menganggap bahwa signifikansi filsuf ini bukanlah karena penulisan kitab *al-Asfar al-Arba'ah*, melainkan signifikansinya adalah karena ia menyebutkan beberapa masalah baru yang tidak lebih dari sebuah risalah kecil setebal enam puluh halaman. Seandainya orang ini hanya menulis risalah kecil ini, itu akan lebih dari cukup daripada menulis beban unta berupa kitab-kitab, di mana Sadr al-Muta'allihin sengaja memperpanjang pembahasan beberapa masalah, dan ini sering kali tidak diinginkan. Menurut keyakinan mereka, inovasi-inovasinya terbatas pada teori kesatuan wujud, gerak substansial, imaterialitas daya imajinasi, dan argumen kaum shiddiqin saja.[1]

Fundamentalisme Eksistensi (Ashalat al-Wujud)

Pembahasan ini dianggap sebagai salah satu pembahasan terpenting dalam Hikmah Muta'aliyah, di mana ia, di samping beberapa teori lain, membentuk fondasi di atas mana hikmah ini berdiri, selain dari generalisasi yang dilakukan oleh Sadr al-Muta'allihin untuk mencakup seluruh pembahasannya, sedemikian rupa sehingga kita tidak menyaksikan satu pun pembahasan dalam Hikmah Muta'aliyah yang tidak menjadikan fundamentalisme

1 *Tarikh-e Falsafah dar Iran wa Jahan-e Islam*, hlm. 488-498.

eksistensi sebagai salah satu fondasi aslinya. Di sini, kita mulai dengan menjelaskan beberapa istilah yang digunakan dalam pembahasan ini.

1. Penjelasan Beberapa Istilah

a. Wujud (*al-Wujud*)

Wujud digunakan dan dimaksudkan untuk beberapa makna:

1. **Pertama**: Ia terkadang digunakan dan dimaksudkan untuk makna kopulatif (*harfi rabith*) yang menghubungkan dalam proposisi, dan lawannya adalah wujud predikatif (*mahmuli*) yang layak dijadikan predikat dalam proposisi eksistensial sederhana (*hal-iyyah basithah*).
2. **Kedua**: Ia terkadang dimaksudkan untuk makna infinitif (*mashdari*) yang mengandung atribusi pada subjek dan tidak dapat dipredikasikan pada entitas partikular kecuali sebagai predikasi derivatif.
3. **Ketiga**: Ia terkadang dimaksudkan untuk nomina verbal (*ism al-mashdar*) yang dalam konsepnya sendiri tidak memiliki atribusi pada subjek, dan dipredikasikan pada entitas partikular sebagai predikasi intelek kedua filosofis pada instansiasi-instansiasi eksternalnya.
4. **Keempat**: Ia terkadang dimaksudkan untuk hakikat eksternal (*al-haqiqah al-'ayniyyah*) itu sendiri yang direpresentasikan oleh konsep umum ini. Sebagian mengungkapkan makna terakhir ini sebagai hakikat cahaya yang menyingkirkan ketiadaan secara esensial dan mengusir ketiadaan.[1] Dikatakan pula bahwa ia adalah keberadaan dalam arti ia adalah yang terhasilkan.[2] Dikatakan dengan ungkapan lain bahwa ia adalah apa yang dengan penyatuannya dengan esensi-esensi, muncullah jejak-jejak khasnya.[3] Dan ungkapan-ungkapan lainnya.

Adapun makna kopulatif pertama pada dasarnya adalah istilah logis untuk merepresentasikan hubungan antara predikat dan subjek dalam proposisi kategoris. Adapun makna infinitif kedua adalah konsep hasil abstraksi yang tidak memiliki keberadaan di luar kecuali dengan pertimbangan sumber abstraksinya. Adapun makna ketiga adalah salah satu dari intelek kedua filosofis yang keberaksidenannya terjadi di pikiran dan persifatannya terjadi di luar. Adapun makna keempat, yang terakhir, adalah yang dimaksud dalam pembahasan fundamentalisme eksistensi, karena bagian-bagian lain berada di luar pembahasan kita. Kita membahas tentang wujud yang menjadi sumber jejak.[4]

b. Esensi (*al-Mahiyyah*)

Mahiyyah adalah nomina verbal buatan yang diambil dari "*ma huwa*" (apa dia). Ia digunakan dalam arti nomina verbal untuk apa yang dijawab dengan pertanyaan "*ma huwa*". Ia adalah apa yang dicapai oleh akal dari maujud-maujud yang mungkin ketika dikonsepkan secara sempurna. Dengan kata lain, ia adalah cetakan mental universal bagi maujud-maujud eksternal. Esensi juga memiliki istilah lain yang lebih umum, yaitu "*ma bihi al-syai' huwa huwa*" (apa yang dengannya sesuatu adalah dirinya sendiri). Dengan makna ini, ia juga digunakan untuk Wajib al-Wujud, sehingga dikatakan "*al-Wajib mahiyyatuh inniyyatuh*" (Yang Wajib, esensi-Nya adalah eksistensi-Nya). Sadr al-Muta'allihin berkata:

"...Esensi adalah apa yang dijawab dengan pertanyaan 'apa dia'... maka ia tidak lain adalah konsep universal dan tidak berlaku untuk apa yang tidak dapat diketahui kecuali melalui penyaksian. Ia terkadang ditafsirkan sebagai 'apa yang dengannya sesuatu adalah dirinya sendiri'... Dan esensi sebagai esensi, yaitu dengan mempertimbangkan dirinya sendiri, tidaklah satu maupun banyak, tidak pula universal maupun partikular..."[5]

c. Fundamentalisme (*al-Ashalah*)

Ashalah dalam bahasa adalah lawan dari *far'iyyah* (derivatif). Yang dimaksud di sini adalah lawan dari *i'tibar* (konseptual sekunder) dalam salah satu maknanya. Maka, perlu diisyaratkan makna-makna *i'tibar* dan

---

1 *Risalah-ye Bud wa Namud*, Mahmud Syahabi, hlm. 29.

2 *Qamus al-Bahrayn*, hlm. 54.

3 *Rasa'il-e Hikmiyyah*, Mirza 'Ali Akbar Mudarris Yazdi Hikmi, hlm. 11.

4 Untuk telaah lebih lanjut, dapat dirujuk: *Ta'liqah 'ala Nihayat al-Hikmah*, Mishbah Yazdi, hlm. 20; *Risalah-ye Bud wa Namud*, Mahmud Syahabi, hlm. 29.

5 Untuk telaah lebih lanjut, dapat dirujuk: *Ta'liqah 'ala Nihayat al-Hikmah*, Mishbah Yazdi, hlm. 20; *Risalah-ye Bud wa Namud*, Mahmud Syahabi, hlm. 29.

makna yang menjadi lawan dari *ashalah* ini. Kami katakan: Persoalan-persoalan konseptual-sekunder (*umur i'tibariyyah*) memiliki beberapa istilah:

1. Intelek kedua logis: yang keberaksidenan dan persifatannya terjadi di pikiran, seperti universalitas dan genusitas.
2. Intelek kedua filosofis: yang keberaksidenannya terjadi di pikiran dan persifatannya terjadi di luar, seperti keniscayaan dan kemungkinan, dan lawannya adalah intelek pertama.
3. Konsep-konsep etis: yang tidak merepresentasikan realitas eksternal maupun mental.
4. Makna-makna yang diasumsikan: yang dianggap ada dalam konteks sosial, seperti kepemimpinan dan kepemilikan.
5. Apa yang perwujudannya bersifat aksidental (*bi al-'aradh*) sebagai lawan dari apa yang perwujudannya bersifat esensial (*bi al-dzat*).

Dari sini kita memahami bahwa yang fundamental (*al-ashil*) adalah sesuatu yang perwujudannya bersifat esensial, bukan aksidental.[1]

2. Klarifikasi Pokok Perselisihan dalam Fundamentalisme Eksistensi

Setelah mengakui dan menerima adanya prinsip realitas, kita menyaksikan bahwa setiap realitas eksternal dapat dianalisis dalam pikiran menjadi dua hal: **pertama**, konsep wujud yang sama-sama dimiliki oleh seluruh proposisi mental ketika merepresentasikan realitas-realitas eksternal; **kedua**, konsep esensi (*mahiyyah*) yang menjelaskan kuiditas dari hakikat-hakikat tersebut. Lalu, bagaimana mungkin satu realitas eksternal dapat dianalisis dalam pikiran menjadi dua hal?

- Jika dikatakan bahwa kedua hal ini sama sekali tidak merepresentasikan alam eksternal, maka inilah sofisme yang telah terbukti kebatilannya, karena makna dari hal ini adalah pengingkaran terhadap setiap realitas eksternal.
- Jika dikatakan bahwa masing-masing dari keduanya, sebagai makna yang hakiki, merepresentasikan sebuah instansiasi khusus miliknya, maka di sini juga akan meniscayakan apa yang dihukumi sebagai sofisme, karena akan mengharuskan setiap satu hakikat menjadi dua hakikat.
- Maka tidak ada pilihan lain selain mengatakan bahwa salah satu dari kedua konsep ini merepresentasikan instansiasi eksternal tersebut, dan yang kedua adalah konsep derivatif yang dinisbatkan pada realitas tersebut secara aksidental dan metaforis.

Jadi, setelah menerima adanya sebuah hakikat, hakikat ini direpresentasikan oleh dua konsep: salah satunya adalah wujud dan yang kedua adalah esensi. Di sinilah terjadi perselisihan. Sebagian mengatakan bahwa keduanya tidak fundamental, dan ini batil. Dikatakan pula bahwa keduanya fundamental, dan ini juga batil, karena jika keduanya fundamental, maka akan meniscayakan ketidakabsahan proposisi-proposisi yang dibentuk dengan predikasi lazim, karena secara aksiomatik subjek dan predikat berbeda secara esensial dan konseptual, maka tidak sah mempredikasikan salah satu dari dua hal yang berbeda pada yang lain. Juga akan meniscayakan ketidakabsahan predikasi wujud pada esensi apa pun, karena keduanya fundamental dan berbeda secara esensial dan konseptual. Juga akan meniscayakan tidak terwujudnya pembedaan antara substansi dan aksiden, bahkan tidak terwujudnya keduanya sama sekali. Juga akan meniscayakan tidak terwujudnya kausalitas, baik di antara esensi-esensi, di antara wujud-wujud, maupun di antara hal-hal yang berbeda dari keduanya.[2] Pandangan terakhir dan yang benar dalam masalah ini adalah pandangan tentang fundamentalisme salah satunya: wujud atau esensi. Sadr al-Muta'allihin menganut yang pertama dan mendirikan banyak dalil untuk membelanya. Syaikh al-Ishraq dan Mirdamad menganut yang kedua. Setiap kelompok memiliki dalil dan argumentasinya, yang akan kami sebutkan nanti.

Para penganut **fundamentalisme esensi** adalah mereka yang meyakini bahwa realitas eksternal tersebut adalah instansiasi dari konsep-konsep esensial, dan makna wujud hanyalah konsep tanpa instansiasi yang diabstraksikan dari realitas-realitas esensial. Adapun para penganut **fundamentalisme eksistensi** meyakini bahwa realitas eksternal adalah instansiasi dari konsep wujud, dan esensi-esensi adalah persoalan derivatif

1 Untuk telaah lebih lanjut, dapat dirujuk: *Ta'liqah 'ala Nihayat al-Hikmah*, Mishbah Yazdi, hlm. 22

2 *al-Nazhrah al-Daqiqah fi Qa'idat Basith al-Haqiqah*, hlm. 9-10.

yang dapat diabstraksikan dari batasan-batasan dan tingkatan-tingkatan wujud eksternal.[1]

Telah diketahui bahwa pembahasan fundamentalisme eksistensi tidak diajukan dalam pembahasan-pembahasan para pendahulu, terutama ahli kalam yang berpandangan tentang keekuivokalan makna wujud. Mereka ini menganggap bahwa wujud, dalam predikasinya pada berbagai esensi yang berbeda, tidak memiliki makna yang terpisah dari esensi-esensi tersebut sehingga memungkinkan adanya pertanyaan tentang fundamentalisme atau kebersekunderan wujud atau esensi dalam pikiran. Adapun tidak disebutkannya pembahasan ini dalam tulisan para penganut fundamentalisme eksistensi adalah karena kesatuan dan keidentikan yang ditampakkan oleh wujud dan esensi di luar, yang menghalangi pembahasan tentang keduanya secara independen, meskipun tanda-tanda fundamentalisme salah satunya muncul di sela-sela perkataan mereka. Sebagian telah mengisyaratkan bahwa dapat dipahami dari perkataan kaum Peripatetik pandangan mereka tentang fundamentalisme eksistensi.[2]

Mungkin pandangan pertama dalam fundamentalisme adalah pembahasan tentang fenomena-fenomena inderawi yang majemuk di alam semesta. Para pengikut mazhab Pythagoras menganggap bahwa alam inderawi adalah alam ilusif. Keyakinan ini mengambil bentuk terbaiknya di tangan Plato, yang meyakini kebersekunderan alam inderawi, dan alam misal adalah wujud yang fundamental. Adapun Aristoteles memberikan fundamentalisme pada sesuatu yang aktual, dan lawannya adalah sesuatu yang potensial. Wujud menurutnya menunjuk pada sesuatu yang hakiki atau benar.[3] Plotinus telah memberikan fundamentalisme pada Yang Esa.

Adapun di dunia Islam, mungkin al-Farabi adalah orang pertama yang menanam benih fundamentalisme eksistensi, di mana ia meyakini bahwa setiap esensi, individuasinya tidak mengikuti esensinya. Kemudian, penggabungan puluhan bahkan ratusan esensi universal pada esensi lain tidak meniscayakan individuasinya. Kenyataannya, individuasinya adalah melalui wujud.[4] Telah dinisbatkan kepada kaum Peripatetik, khususnya Ibnu Sina, pandangannya tentang fundamentalisme eksistensi sebagaimana akan kita lihat. Dikatakan bahwa Mirdamad mengajukan fundamentalisme eksistensi meskipun ia mendalami fundamentalisme esensi, yaitu ketika ia berkata: "Wujud dalam entitas-entitas partikular adalah perwujudan yang fundamental dalam realitas di luar pikiran."[5]

Demikian pula pada para gnostik, di mana kita menyaksikan al-Qayshari memulai kitabnya "*Mathla' Khushush al-Kilam...*" dengan sebuah bab berjudul "Tentang Wujud dan bahwa Ia adalah Al-Haqq," kemudian ia berkata tentangnya: "...Ia bukanlah persoalan konseptual-sekunder sebagaimana dikatakan oleh orang-orang zalim, karena perwujudannya pada dirinya sendiri terjadi tanpa adanya subjek yang menganggapnya, apalagi pertimbangan-pertimbangan mereka."[6]

Esensi-esensi menurut para gnostik adalah forma-forma universal teonimik yang terdeterminasi di Hadirat Ilmiah dengan determinasi primer, dan forma-forma tersebut melimpah dari esensi ilahi melalui Emanasi Tersuci (*al-faydh al-aqdas*). Dengan kata lain, ia adalah entitas-entitas tetap (*al-a'yan al-tsabitah*), yaitu penyingkapan-penyingkapan, nama-nama, dan manifestasi-manifestasi Al-Haqq pada berbagai tingkatan.[7] Tentu saja, terdapat banyak pengikut bagi setiap kelompok yang akan kami sebutkan nanti, tetapi Sadr al-Muta'allihin dianggap sebagai orang pertama yang memberi judul pada fundamentalisme eksistensi, mendirikan fondasi-fondasinya, dan mendirikan argumen-argumen dan pembuktian-pembuktian demonstratif atasnya. Adapun Syaikh al-Ishraq Syihabuddin Suhrawardi adalah salah satu pembela terkuat fundamentalisme esensi.

Kita kembali pada Sadr al-Muta'allihin, pendiri teori fundamentalisme eksistensi, yang dahulu berpandangan tentang fundamentalisme esensi, terpengaruh oleh gurunya, Sayyid Mirdamad. Sadr al-Muta'allihin berkata:

"...Dan sesungguhnya aku dahulu sangat gigih membela mereka dalam hal kebersekunderan wujud

---

1 Untuk telaah lebih lanjut mengenai klarifikasi pokok perselisihan, dapat dirujuk: *Rahiq Makhtum*, Bagian 1, jil. 1, hlm. 295-296; *Hasti az Nazhar-e Falsafah wa 'Irfan*, Sayyid Jalaluddin Asytiyani, hlm. 56-57.

2 *Rahiq Makhtum*, Bagian 1, jil. 1, hlm. 320.

3 *Metafisika*, Aristoteles, Kitab Delta, hlm. 146.

4 *Nukati Piramun-e Ashalat-e Wujud*, Mishbah Yazdi, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 1, hlm. 46.

5 *al-Qabasat*, Mirdamad, hlm. 38.

6 *Mathla' Khushush al-Kilam fi Ma'ani Fushush al-Hikam*, al-Qayshari, jil. 1, hlm. 41.

7 Ibid., hlm. 45.

dan kefundamentalan esensi, hingga Tuhanku memberiku petunjuk dan tersingkaplah bagiku dengan penyingkapan yang meyakinkan bahwa persoalannya adalah sebaliknya. Yaitu, bahwa maujud-maujud adalah hakikat-hakikat fundamental yang ada di luar, dan bahwa esensi-esensi—yang diungkapkan dalam terminologi sekelompok ahli *kasyf* dan *yaqin* sebagai entitas-entitas tetap—sama sekali tidak pernah mencium aroma wujud…"[1]

Ia menganggap bahwa pengetahuan tentang wujud adalah fondasi di atas mana seluruh ilmu berdiri. Ia berkata:

"Karena masalah wujud adalah kaidah paling dasar dalam hikmah, fondasi bagi masalah-masalah ilahi, dan poros di atas mana berputar roda ilmu tauhid, ilmu *ma'ad*, kebangkitan ruh dan jasad, serta banyak hal yang telah kami temukan sendiri… maka barang siapa yang tidak mengetahui wujud, ketidaktahuannya akan merembet ke induk-induk dan bagian-bagian terbesar dari diskursus. Dan dengan kelalaian terhadapnya, luputlah darinya makrifat-makrifat tersembunyi dan khazanah-khazanahnya, ilmu tentang ketuhanan dan kenabiannya, serta pengetahuan tentang jiwa, koneksi-koneksinya, dan kembalinya ia pada prinsip segala prinsip dan tujuannya."[2]

Lebih dari itu, ia menganggapnya sebagai salah satu dari hal-hal yang paling primer dan aksiomatik yang diperoleh melalui fitrah, di mana pengetahuannya tidak membutuhkan usaha dan pendirian dalil.[3] Sebagian menganggap bahwa dijadikannya wujud sebagai subjek filsafat oleh pihak yang setuju maupun yang menentang adalah bukti keaksiomatikannya, dan mereka tidak menjadikan persoalan konseptual-sekunder sebagai subjek ilmu mereka ini. Maka ia pastilah persoalan yang fundamental.[4]

Jadi, setelah kami mengklarifikasi pokok perselisihan dan meninjau perjalanan historis wujud dan fundamentalisme, kami dapat membahas dalil-dalil yang disebutkan oleh para penganut fundamentalisme eksistensi dan dalil-dalil yang disebutkan oleh para penganut fundamentalisme esensi, serta hubungan yang mengatur wujud dan esensi.

3. Hubungan antara Wujud dan Esensi

Para *hukama'* Muslim memiliki berbagai pandangan terkait hubungan yang mengatur wujud dan esensi. Di sini kami akan menyebutkan secara sangat ringkas pandangan-pandangan ini:

a. Sebagian menganggap bahwa wujud adalah aksiden bagi esensi tanpa adanya keberadaan esensi sebelumnya. Mereka inilah para penganut spesifikasi kaidah derivatif. Problematika yang ditujukan pada mereka adalah bahwa kaidah-kaidah rasional tidak dapat dispesifikasi.
b. Sebagian berkata bahwa persifatan esensi oleh wujud hanyalah persifatan mental, dalam arti wujud dipredikasikan pada esensi hanya di dalam pikiran. Persifatan ini adalah proposisi mental. Problematika pada mereka adalah bahwa persifatan bukanlah proposisi mental, melainkan ia adalah konten dari proposisi-proposisi hakiki. Oleh karena itu, ia harus memiliki instansiasi eksternal.
c. Sebagian menganggap bahwa keberadaan eksternal esensi adalah derivatif dari keberadaan mental esensi tersebut.
d. Teori al-Dawani, yang mereduksi kaidah derivatif dalam proposisi eksistensial sederhana menjadi implikasi. Jawabannya adalah bahwa perubahan kaidah derivatif memerlukan justifikasi rasional.
e. Sebagian penganut kebersekunderan wujud mengingkari persifatan esensi oleh wujud, di mana mereka mereduksi persifatan menjadi abstraksi. Mereka dijawab bahwa tidak mungkin mengabstraksikan sesuatu dari ketiadaan.
f. Yang lain berkata bahwa esensi tidak tersifati oleh wujud baik di pikiran maupun di luar, karena kebenaran derivatif, yaitu "maujud," pada sesuatu hanya membutuhkan kesatuan sesuatu itu dengan konsep derivatif, dan konsep derivatif tidak membutuhkan perwujudan prinsip derivasi.
g. Yang lain berkata dalam masalah predikasi "maujud" pada esensi bahwa kriteria persifatan adalah atribusi esensi pada prinsip derivatif, seperti "*labin*" (pemilik susu) dan "*tamir*" (pemilik kurma) yang mengandung atribusi.[5]

---

1 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 49.
2 *al-Masya'ir*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 4.
3 *al-Waridat al-Qalbiyyah fi Ma'rifat al-Rububiyyah*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 56.
4 *al-Nazhrah al-Daqiqah fi Qa'idat Basith al-Haqiqah*, hlm. 22.
5 Dapat dirujuk: *Rahiq Makhtum*, Bagian 1, jil. 1, hlm. 440-444.

h. Pandangan yang diadopsi Sadr al-Muta'allihin dalam pembahasan tersebut adalah bahwa hubungan wujud dengan esensi bukanlah seperti hubungan aksiden dengan subjek, di mana esensi memiliki suatu keberadaan dan keberadaannya memiliki keberadaan lain yang menempati esensi. Sebaliknya, wujud adalah keberadaan esensi itu sendiri dan apa yang dengannya ia terwujud. Esensi hanyalah muncul melalui wujud dan sama sekali tidak memiliki independensi dalam wujud. Maka hubungan di antara keduanya adalah kesatuan (*ittihadiyyah*), karena kesatuan dapat dibayangkan antara sesuatu yang terwujud dan yang lain yang tidak terwujud, dan tidak dapat dibayangkan antara dua hal yang sama-sama terwujud.[1]

4. Dalil-dalil atas Fundamentalisme Eksistensi

Sadr al-Muta'allihin dan para pengikutnya menyebutkan banyak dalil untuk membuktikan fundamentalisme eksistensi dan kebersekunderan esensi. Mungkin yang paling menonjol adalah yang ia sebutkan dalam kitab *al-Masya'ir*. Kami akan menyebutkan dalil-dalil terpenting ini dengan sedikit peringkasan.

a. Dalil Pertama: Sadr al-Muta'allihin menganggap bahwa wujud adalah hal yang paling berhak untuk memiliki hakikat, karena setiap apa yang selainnya hanyalah menjadi memiliki hakikat melalui wujud. Dan apa yang keadaannya demikian, maka pastilah fundamentalisme adalah miliknya, bukan milik selainnya. Ia berkata:

> "Ketahuilah, bahwa wujud adalah hal yang paling berhak untuk memiliki hakikat. Hal itu karena setiap apa yang bukan hakikat wujud, maka melaluinya ia menjadi memiliki hakikat dan melaluinya ia menjadi maujud dan ada di luar atau di dalam pikiran. Maka wujud, yang dengannya setiap yang berhak memperoleh haknya, lebih utama untuk menjadi hak dan hakikat serta memiliki hakikat. Lalu bagaimana mungkin ia menjadi persoalan konseptual-sekunder atau hasil abstraksi sebagaimana pandangan mereka yang terhijab..."[2]

Dalil yang sama ia sebutkan dalam *al-Syawahid al-Rububiyyah*.[3] Ia juga menyebutkannya dalam *al-Asfar*[4] dan *al-Masya'ir*[5]. Penjelasan dari hal ini adalah bahwa setiap konsep seperti "manusia," jika kita menganggapnya memiliki hakikat atau wujud, maka makna dari hal ini adalah bahwa di luar ada sesuatu yang dapat disebut sebagai "manusia," dan konsep-konsep adalah predikat yang berlaku untuk benda-benda eksternal. Adapun apa yang mereka anggap sebagai makna "hakikat" adalah bahwa konsep tersebut berlaku untuk benda eksternal dengan predikasi esensial. Kemudian, konsep "hakikat" atau "wujud" berlaku padanya sebagai "hakikat" atau "wujud" dengan predikasi primer.

b. Dalil Kedua: Melalui perbedaan antara luar dan pikiran, dan bahwa seandainya wujud tidak fundamental, niscaya perbedaan ini tidak akan terjadi. Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "Yang dimaksud dengan 'luar' dan 'pikiran' dalam perkataan kita 'ini maujud di luar' dan 'itu maujud di pikiran' bukanlah dari jenis wadah, tempat, atau lokus. Sebaliknya, yang dimaksud dengan keberadaan sesuatu di luar adalah ia memiliki wujud yang darinya muncul jejak-jejak dan hukum-hukumnya. Dan keberadaannya di pikiran adalah sebaliknya. Maka seandainya wujud tidak memiliki hakikat kecuali sekadar perwujudan esensi, niscaya saat itu tidak akan ada perbedaan antara luar dan pikiran, dan ini mustahil, karena esensi terkadang terwujud di pikiran tetapi tidak maujud di luar."[6]

c. Dalil Ketiga: Ia menyebutkannya melalui kemustahilan predikasi benda-benda pada satu sama lain seandainya esensi adalah yang fundamental, karena terwujudnya predikasi terjadi ketika ada semacam kesatuan antara dua konsep yang berbeda. Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "Seandainya keberadaan benda-benda adalah melalui esensi mereka sendiri, bukan melalui hal lain, niscaya mustahil mempredikasikan sebagian pada sebagian yang lain dan menghukumi sesuatu dengan sesuatu."[7]

Penjelasan dari hal ini adalah bahwa konten dari predikasi adalah kesatuan antara dua konsep yang berbeda dalam wujud. Demikian pula, menghukumi sesuatu adalah kesatuan keduanya dalam wujud dan perbedaan

---

1 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 100, dan juga: *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 11.
2 *Mafatih al-Ghayb*, jil. 1, hlm. 399.
3 *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 7.
4 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 38-39.
5 *al-Masya'ir*, hlm. 9-10.
6 *al-Masya'ir*, hlm. 12.
7 Ibid., hlm. 12-13.

keduanya dalam konsep dan esensi. Maka, pada akhirnya, keabsahan predikasi dibangun di atas suatu kesatuan dan suatu perbedaan, karena jika ada kesatuan murni, maka tidak akan ada predikasi sama sekali. Ditambahkan pula bahwa wujud tidak mungkin bersifat hasil abstraksi, karena jika demikian, maka kesatuan dan kemajemukannya akan mengikuti kesatuan dan kemajemukan dari apa yang ditambahkan padanya, yaitu esensi-esensi. Dan jika demikian, maka predikasi dalam makna yang lazim tidak akan terwujud, dan yang terwujud adalah predikasi yang disebut primer, dan ini bukanlah subjek pembahasan dalam fundamentalisme eksistensi.

d. Dalil Keempat: Sadr al-Muta'allihin berkata:
"Seandainya wujud tidak maujud, niscaya tidak akan ada satu pun benda yang maujud, dan kebatilan anteseden meniscayakan kebatilan konsekuen."[1]

Untuk menjelaskan dalil ini, kami katakan bahwa esensi dengan sendirinya adalah persoalan yang tiada. Jika kita melihatnya dalam keadaan diabstraksikan dari wujud dan ketiadaan, maka ia tidak maujud dan tidak tiada. Jika demikian, dan kita menganggap wujud tidak maujud, maka tidak mungkin membuktikan salah satunya untuk yang lain, karena pembuktian sesuatu untuk sesuatu yang lain, atau penambahannya padanya, atau penganggapannya bersamanya, bercabang pada keberadaan apa yang dibuktikan padanya atau meniscayakan keberadaannya.

e. Dalil Kelima: Esensi tidak menolak kemajemukan. Jika kita menggabungkan banyak esensi satu sama lain, kita tidak akan memperoleh yang partikular atau personal. Jadi, seandainya wujud tidak fundamental, niscaya yang partikular tidak akan terwujud. Sadr al-Muta'allihin berkata:
"Seandainya wujud tidak memiliki forma di luar, niscaya tidak akan terwujud dalam spesies-spesies, yang partikular hakiki yang merupakan individu dari suatu spesies. Hal itu karena esensi itu sendiri tidak menolak partisipasi di antara banyak individu dan tidak menolak keberaksidenan universalitas padanya menurut pikiran, meskipun ia dispesifikasi dengan seribu spesifikasi dengan menggabungkan banyak konsep padanya. Maka, harus ada pada individu tambahan atas esensi alami bersama, di mana tambahan tersebut adalah sesuatu yang terindividuasi dengan sendirinya dan tidak mungkin terjadi kemajemukan padanya. Dan kami tidak memaksudkan dengan wujud kecuali persoalan itu..."[2]

f. Dalil Keenam: Setelah Sadr al-Muta'allihin menjelaskan apa yang dimaksud dengan aksiden wujud dan aksiden esensi, seperti perkataan kita "jasad itu putih" dan seperti keberaksidenan diferensia pada genus, mereka sepakat bahwa persifatan esensi oleh wujud dan keberaksidenan wujud padanya bukanlah persifatan eksternal, melainkan persifatan esensi oleh wujud adalah persifatan rasional dan keberaksidenan analitis. Dan cara keberaksidenan seperti ini tidak mungkin menjadi tingkatan dari keberadaan dan tidak menghasilkan keberwujudan. Setelah penjelasan ini, Sadr al-Muta'allihin berkata dalam menetapkan dalil:
"Jika perkataan ini telah ditetapkan, maka kami katakan: seandainya wujud tidak memiliki forma di luar, niscaya keberaksidenannya pada esensi tidak akan seperti cara yang telah kami sebutkan, melainkan akan seperti hasil-hasil abstraksi lainnya yang menyertai esensi setelah keberadaan dan keterwujudannya. Maka, wujud haruslah sesuatu yang dengannya esensi menjadi maujud dan bersatu dengannya dalam wujud, meskipun berbeda darinya dalam makna dan konsep dalam konteks analisis."[3]

g. Dalil Ketujuh: Seandainya wujud tidak fundamental, niscaya aksiden tidak akan menjadi tambahan atas subjeknya. Hal itu karena wujud aksiden pada dirinya sendiri adalah wujudnya bagi subjek-subjeknya. Kemudian, inherensi aksiden pada subjeknya adalah persoalan eksternal yang tambahan atas esensinya. Demikian pula, subjek tidak termasuk dalam wujudnya yang merupakan keaksidenannya itu sendiri dan inherensinya pada subjek tersebut. Maka keaksidenan dari aksiden—seperti kehitaman—yaitu wujudnya, adalah tambahan atas esensinya. Sadr al-Muta'allihin berkata:
"Seandainya wujud adalah persoalan yang hakiki, bukan persoalan hasil abstraksi, niscaya wujud kehitaman adalah kehitamannya itu sendiri, bukan inherensinya pada jasad..."[4]

h. Dalil Kedelapan: Dalil ini dari sisi pembuktian adanya serangkaian tingkatan wujud yang kemajemukannya

1 Ibid., hlm. 13-14.
2 Ibid., hlm. 14-15.
3 Ibid., hlm. 15-17.
4 Ibid., hlm. 17.

terjadi melalui kemajemukan esensi dan kesatuannya terjadi melalui apa yang menyatukannya dari wujud pada berbagai tingkatan. Jika wujud tidak fundamental, niscaya spesies-spesies hakiki tidak akan terwujud. Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "Sesungguhnya tingkatan-tingkatan intensitas dan kelemahan adalah spesies-spesies yang berbeda melalui diferensia-diferensia logis... Maka akan meniscayakan, seandainya wujud adalah konseptual-sekunder rasional, terwujudnya spesies-spesies tanpa akhir yang terbatas di antara dua pembatas, dan pembuktian implikasi ini, sebagaimana kebatilan konsekuennya, telah diketahui."[1]

Apa yang telah kami sebutkan adalah dalil-dalil terpenting yang dikemukakan oleh Sadr al-Muta'allihin dalam kitab-kitabnya. Dalil-dalil ini telah ditetapkan oleh para pengikut dan murid-muridnya. Kami mengetahui bahwa mazhab filosofis Sadr al-Muta'allihin memiliki popularitas yang luas di kalangan pusat-pusat studi Syi'ah, sehingga mereka menetapkan dalil-dalilnya secara rinci. Mungkin yang paling menonjol di antara mereka adalah Mulla Hadi Sabziwari, Allamah Nuri, dan Zunuzi, serta yang lainnya. Kami akan membahas sebagian dari apa yang mereka sebutkan dengan sedikit peringkasan.

Pertama, kami sebutkan Mulla Hadi Sabziwari, penulis *Manzhumah* yang paling terkenal, yang menetapkan dalil-dalil Sadr al-Muta'allihin sebagai berikut:[2]

Wujud menurut kami adalah fundamental, dalil orang yang menentang kami adalah lemah
Karena ia adalah sumber segala kemuliaan, dan perbedaan antara dua cara keberadaan sudah cukup
Demikian pula keniscayaan kedahuluan dalam kausalitas, beserta ketiadaan gradasi dalam esensi
Keberadaan tingkatan-tingkatan dalam intensitas, sebagai spesies-spesies, telah menerangi tujuan
Bagaimana mungkin? Dengan keberadaan, dari kesetaraan telah keluar seluruh benda
Seandainya ia tidak difundamentalkan, niscaya kesatuan tidak akan tercapai, karena selainnya adalah pemicu kemajemukan
Al-Haqq dan firman-Nya tidak akan menjadi satu kecuali dengan apa yang kesatuan berputar bersamanya

Mulla Mahdi al-Naraqi menetapkan dalil pertama Sadr al-Muta'allihin secara rinci[3], dan menambahkan dalam konteks pembicaraannya bahwa kaum Peripatetik adalah penganut fundamentalisme eksistensi, di mana ia menganggap bahwa emanasi pertama dari Sang Penjadi adalah wujud.[4] Adapun penulis risalah (*Bud wa Namud*), yaitu risalah *Wujud dan Bayangan*, menganggap bahwa ia menemukan sebuah dalil yang dapat ditambahkan pada dalil-dalil fundamentalisme eksistensi, yaitu bahwa aksiden terbagi menjadi dua (aksiden esensi dan aksiden wujud), dan masing-masing memiliki jejak dan konsekuensi khusus. Seandainya wujud bersifat konseptual-sekunder, maka jika tidak ada subjek yang menganggapnya, niscaya tidak akan ada jejak dan aksiden. Padahal kenyataannya, aksiden-aksiden wujud itu ada, baik ada subjek yang menganggapnya maupun tidak.[5] Adapun Allamah Thabathaba'i, ia menegaskan bahwa fundamentalisme eksistensi bersumber dari kenyataan bahwa ia adalah hakikat eksternal yang maujud secara niscaya. Ia telah menjelaskan maksud dan tujuan dari persoalan ini, beserta apa yang diniscayakannya dari penafian sofisme. Kemudian ia berkata dalam konteks pembicaraannya: "Maka telah terhasillah bahwa wujud adalah fundamental dan esensi adalah konseptual-sekunder, sebagaimana dikatakan oleh kaum Peripatetik, yaitu bahwa wujud maujud dengan sendirinya dan esensi maujud melaluinya."[6]

5. Konsekuensi dan Dampak Fundamentalisme Eksistensi dalam Karya-karya Sadr al-Muta'allihin

Masalah fundamentalisme eksistensi dan kebersekunderan esensi meninggalkan dampak besar pada akidah-akidah Sadr al-Muta'allihin yang lain, sampai-sampai sebagian besar pandangannya sangat tercium aroma fundamentalisme eksistensi. Di sini, kami akan menyebutkan persoalan-persoalan terpenting di mana hal ini termanifestasi:

a. Esensi mendahului wujud secara mental dan mengikutinya di luar, bahkan menyatu dengannya. Karena seandainya wujud tidak menyatu dengan esensi di luar, maka ia adakalanya identik dengan esensi, atau bagian darinya, atau tambahan atasnya, dan semua kemungkinan ini batil.[7] Esensi diabstraksikan dari

1 Ibid., hlm. 18.
2 *Syarh al-Manzhumah*, al-Sabziwari, jil. 1, hlm. 63.
3 *Qurrat al-'Uyun*, Mulla Mahdi al-Naraqi, hlm. 81.
4 *Qurrat al-'Uyun*, hlm. 95.
5 *Risalah-ye Bud wa Namud*, Mahmud Syahabi, hlm. 56-57.
6 *Nihayat al-Hikmah*, Allamah Thabathaba'i, hlm. 14-15.
7 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 352.

tingkatan wujud, bahkan ia adalah batasan wujud. Seandainya tidak ada masalah fundamentalisme eksistensi, maka tidak mungkin dibayangkan ketergantungan esensi pada wujud dalam fundamentalisme esensi.

b. Yang diemanasikan dan yang dijadikan dari sebab bukanlah esensi sebagaimana dikatakan oleh kaum Iluminasionis, dan bukan pula persifatan esensi oleh wujud sebagaimana diyakini oleh kaum Peripatetik, melainkan yang dijadikan adalah wujud. Karena yang dijadikan harus terkait dengan sebab dan dengan sesuatu yang terwujud dan terealisasi, sementara tidak ada hubungan antara esensi benda-benda dan sebab-sebab.[1]

c. Sebelum adanya wujud, tidak mungkin menetapkan hukum apa pun bagi esensi, bahkan penetapan esensi bagi dirinya sendiri. Bahkan, didahuluinya esensi atas konsekuensi-konsekuensinya bergantung pada wujud.[2]

d. Alam adalah salah satu manifestasi kesatuan, dengan dasar bahwa kesatuan antara dua hal dalam realitas adalah dari sisi wujud. Bahkan, dominasi hukum-hukum kesatuan adalah karena dominasi hukum-hukum wujud.[3] Adapun kemajemukan yang ada di alam adalah kemajemukan gradasional (*tasykikiyyah*) yang mengarah pada kesatuan. Namun, jika kita melihat alam dari sisi fundamentalisme esensi, kita akan menyaksikannya didominasi oleh hukum-hukum kemajemukan, dan kesatuan di dalamnya bersifat konseptual-sekunder.

e. Hanya dalam kondisi fundamentalisme eksistensi, kita dapat mengatakan bahwa wujud adalah kebaikan murni dan ketiadaan adalah kejahatan murni.[4]

f. Karena wujud adalah cahaya dan kecahayaan dari cahaya inderawi kembali pada wujud, maka ketika berpandangan tentang fundamentalisme eksistensi, kita dapat membayangkan sebuah alam pada tingkatan kecahayaan tertinggi. Alam ini akan dipuncaki oleh Cahaya Absolut.[5]

g. Individuasi identik dengan wujud, dan wujud identik dengan individuasi, karena individuasi setiap sesuatu adalah melalui wujud, bukan melalui aksiden-aksiden. Karena aksiden-aksiden adalah esensi-esensi universal yang penggabungannya satu sama lain tidak menghasilkan individuasi.[6]

h. Karena aktualitas dan perwujudan setiap sesuatu adalah melalui formanya, dan wujud setara dengan aktualitas, dan setiap aktualitas hanyalah disebabkan oleh wujud, maka forma setiap sesuatu tidak lain adalah wujudnya.[7]

i. Sifat-sifat dan kesempurnaan-kesempurnaan yang dinisbatkan pada wujud tidaklah berada di luar hakikat wujud, karena jika ia berada di luar hakikat wujud, maka ia akan menjadi tiada dan batil esensinya. Poin inilah yang menjadi kaidah dan dasar untuk membuktikan keuniversalan ilmu, kehendak, kesadaran, kehidupan, dan kesempurnaan-kesempurnaan eksistensial lainnya.[8]

j. Fundamentalisme eksistensi dan kesatuan hakikinya mengantarkan Sadr al-Muta'allihin pada puncak tauhid khusus (*tawhid khashshi*), dan mengantarkannya pada tingkatan kesatuan antara hakikat wujud dan maujud. Semua yang selain itu adalah penampakan dan penyingkapan dari hakikat ini.[9] Dan setelah itu muncullah inovasinya dalam kaidah predikasi hakikat dan derivatif (*haml al-haqiqah wa al-raqiqah*).

k. Karena wujud adalah fundamental dan wujud identik dengan ilmu, maka hubungan-hubungan eksistensial antara benda-benda dan Yang Wajib adalah identik dengan hubungan epistemik benda-benda ini dengan Sang Pencipta. Dan karena ilmu dan kehendak menyatu dalam esensi Al-Haqq, maka benda-benda, sebagaimana ia adalah wujud-wujud yang teremanasi dari Wajib al-Wujud, ia juga adalah ilmu-ilmu dan objek-objek kehendak-Nya.[10]

---

1 Ibid., jil. 1, hlm. 44.
2 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 288.
3 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 298.
4 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 340.
5 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 44-45.
6 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 185.
7 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 334.
8 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 282-283.
9 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 292.
10 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 347.

l. Nama-nama dan sifat-sifat Al-Haqq Ta'ala identik dengan esensi dari sisi identitas dan wujud, adapun dari sisi konsep, ia berbeda dengan esensi. Tetapi, keberbedaan ini tidak meniscayakan kemajemukan dalam esensi, karena *ja'l* (penjadian) terkait dengan wujud, dan konsep-konsep mengikuti wujud dalam *ja'l*. Jadi, kemajemukan nama-nama dan sifat-sifat menurut konsep tidak meniscayakan kemajemukan dalam persoalan-persoalan yang tidak dijadikan.[1]

m. Atas dasar fundamentalisme eksistensi, dapat dibayangkan terwujudnya berbagai cara keberadaan bagi esensi, dan juga terwujudnya hal-hal yang berbeda menurut makna dan konsep dalam satu wujud. Persoalan ini memiliki berbagai dampak dalam Hikmah Muta'aliyah, di antaranya adalah bahwa tingkatan-tingkatan yang berada di atas kesempurnaan-kesempurnaan eksistensial menghadirkan tingkatan-tingkatan yang berada di bawahnya.[2] Inilah masalah yang membuat Idea-idea Platonis dapat dibayangkan.

n. Atas dasar fundamentalisme dan kesatuan wujud, diajukan dalam Hikmah Muta'aliyah dua jenis lain dari kedahuluan dan keterkemudian, yaitu kedahuluan dan keterkemudian melalui hakikat (*bi al-haqiqah*) dan melalui kebenaran (*bi al-haqq*). Kedahuluan melalui hakikat seperti didahuluinya wujud atas esensi dalam keberwujudan. Karena menurut fundamentalisme eksistensi, wujud adalah fundamental dalam keberwujudan dan perwujudan, dan esensi dinisbatkan padanya keberwujudan secara konseptual-sekunder, aksidental, dan metaforis. Kedahuluan melalui kebenaran adalah didahuluinya setiap tingkatan wujud atas tingkatan lainnya, dan ini berbeda dengan kedahuluan melalui kausalitas. Hal itu karena para *hukama*' menyaksikan perbedaan dalam kedahuluan melalui kausalitas antara sebab dan akibat. Adapun berdasarkan kesatuan wujud, setiap tingkatan wujud tidak berbeda dari tingkatan lain dalam hakikatnya, oleh karena itu kedahuluan melalui kausalitas tidak mungkin dari jenis kedahuluan melalui kebenaran.[3]

o. Wujud adalah kebaikan, dan kebahagiaan adalah kesadaran dan persepsi yang terkait dengan kebaikan. Karena wujud-wujud berbeda dari sisi kesempurnaan dan kekurangan, maka mereka juga akan berbeda dalam kebahagiaan. Semakin sempurna dan murni wujud, maka kebahagiaan di dalamnya semakin besar, dan sebaliknya, semakin kurang wujud, maka kesengsaraan akan menjadi dominan.[4]

p. Salah satu pencapaian dan inovasi lain dari Sadr al-Muta'allihin, yang merupakan dampak dari adanya teori fundamentalisme eksistensi, adalah pandangannya tentang predikasi primer-esensial (*al-haml al-awwali al-dzati*) dan predikasi lazim-teknis (*al-sya'i' al-shina'i*), yang melaluinya ia berhasil memecahkan banyak problematika filosofis, yang mungkin paling terkenal adalah pemecahan keraguan-keraguan terkait eksistensi mental. Sadr al-Muta'allihin berkata dalam menjelaskan hal ini: "Ketahuilah bahwa predikasi sesuatu pada sesuatu yang lain dan kesatuannya dengannya dapat dibayangkan dalam dua cara: salah satunya adalah yang lazim-teknis, yang disebut predikasi lazim, yaitu sekadar kesatuan subjek dan predikat dalam wujud, dan kembali pada kenyataan bahwa subjek adalah salah satu dari individu-individu konsep predikat... Dan **yang kedua** adalah dimaksudkan dengannya bahwa subjek adalah identik dengan esensi dan konsep predikat itu sendiri, setelah diperhatikan semacam perbedaan... dan ini disebut predikasi esensial-primer. Disebut esensial karena ia tidak berlaku dan tidak benar kecuali pada esensialia, dan disebut primer karena ia adalah yang paling primer dalam kebenaran atau kebatilan."[5]

6. Problematika yang Ditujukan pada Teori Fundamentalisme Eksistensi

a. Problematika

Sebagian besar problematika yang disebutkan terhadap teori fundamentalisme eksistensi berasal dari para penganut fundamentalisme esensi, khususnya kaum Iluminasionis. Problematika paling menonjol adalah yang disebutkan oleh Syaikh al-Ishraq Syihabuddin Suhrawardi, yang melaluinya ia berhasil membuktikan fundamentalisme esensi. Kelompok lain yang membahas fundamentalisme eksistensi adalah para pengikut mazhab Peripatetik.

Di sini, kami akan menyebutkan problematika-problematika terpenting terhadap teori ini:

1) Seandainya wujud terhasilkan di luar, maka ia maujud, dan setiap maujud memiliki wujud, maka bagi

1 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 316.
2 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 336.
3 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 257.
4 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 121.
5 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 292-293.

wujudnya ada wujud, dan begitu seterusnya hingga tak terhingga. Syaikh al-Ishraq berkata:
"Wujud, jika ia terhasilkan, maka ia maujud. Jika diartikan bahwa keberadaannya sebagai maujud adalah ungkapan dari wujud itu sendiri, maka 'maujud' tidak akan memiliki makna yang sama untuk wujud dan untuk selainnya. Sebab, konsepnya pada benda-benda adalah 'sesuatu yang memiliki wujud,' dan pada wujud itu sendiri adalah 'ia adalah wujud.' Padahal kita tidak menggunakannya untuk semuanya kecuali dengan satu makna... Maka bagi wujud ada wujud, dan pembicaraan kembali pada wujudnya wujud, dan ini akan berlanjut hingga tak terhingga."[1]

2) Problematika kedua: Seandainya wujud itu maujud dan fundamental, maka setiap wujud akan menjadi wajib, karena tidak ada makna bagi 'wajib' selain apa yang perwujudannya melalui dirinya sendiri.[2]
3) Diproblematiskan pula bahwa seandainya wujud terhasilkan di luar dan bukan substansi, maka ia pastilah sebuah keadaan yang terhasilkan secara independen, sehingga membutuhkan sebuah lokus, dan ia maujud di dalam lokusnya. Syaikh al-Ishraq telah membuktikan bahwa tidak mungkin lokusnya ada bersamanya maupun sesudahnya, maka pastilah sebelumnya. Problematikanya di sini adalah bahwa 'maujud' mendahului 'wujud', dan ini mustahil.[3]
4) Penulis kitab "*Hikmat-e Bu 'Ali*", yang beraliran Peripatetik, memproblematiskan fundamentalisme eksistensi. Ia menisbatkan pandangan fundamentalisme esensi kepada Syaikh al-Ra'is Abu 'Ali Sina. [4] Ia memulai problematikanya dengan meragukan kata 'wujud' dan bahwa ia adalah kata yang tidak dikenal dan tidak jelas, yang mereka gunakan dalam pembahasan-pembahasan yang sangat teliti ini. Kemudian ia berkata: "Keakraban dengan kata ini telah menyebabkan kelalaian terhadapnya, sehingga mereka tidak bertanya tentangnya agar makna hakikinya menjadi jelas..." Ia bertanya apakah kata 'wujud' termasuk kata-kata ciptaan (neologisme) ataukah ia memiliki asal dalam bahasa Arab. Kemudian, mengapa ungkapan ini tidak digunakan dalam Al-Qur'an al-Karim dengan makna wujud dan sinonim-sinonimnya, melainkan digunakan dengan makna *wijdan* (penemuan). Ia menganggap bahwa konsep 'wujud' bukanlah sesuatu yang eksternal maupun yang berefek, karena efek-efek hanyalah milik entitas-entitas partikular maujud, bukan milik wujud-wujud yang hanya memiliki individu-individu konsep wujud yang relatif, dan instansiasi-instansiasi wujud tidak memiliki relasi kategoris.[5]
5) Di antara problematika lain terhadap fundamentalisme eksistensi adalah bahwa ia merupakan gagasan baru dan tidak memiliki preseden historis yang jelas, di mana kita tidak menemukan seorang pun yang menganutnya sebelum Sadr al-Muta'allihin. Pengkritik melanjutkan bahwa dapat dikatakan bahwa masalah yang coba dipecahkan oleh teori fundamentalisme eksistensi tidaklah jelas, dan tidak jelas pula apa buah dari teori ini.[6]

b. Jawaban atas Problematika-problematika

Sadr al-Muta'allihin menjawab problematika pertama dengan menganggap bahwa jika makna 'kebermaujudan' (*mawjudiyyah*) adalah 'sesuatu yang padanya wujud berada,' maka ini mustahil, karena tidak ada sesuatu pun di alam yang maujud dengan makna ini. Namun, jika yang dimaksud adalah makna sederhana dan sinonim-sinonimnya, maka wujud itu maujud, dan kebermaujudannya adalah keberadaannya di luar melalui dirinya sendiri. Keberadaannya sebagai 'maujud' identik dengan keberadaannya sebagai 'wujud', bukan karena ia memiliki sesuatu yang tambahan atas esensinya.[7]

Ia menjawab yang kedua bahwa pengkritik di sini tidak membedakan antara keniscayaan esensial dan keniscayaan azali. Keberadaan Wajib al-Wujud adalah dengan keniscayaan azali. Makna dari wujud sebagai 'wajib' adalah bahwa esensinya maujud dengan sendirinya tanpa membutuhkan penjadi yang menjadikannya dan tanpa membutuhkan penerima yang menerimanya. Dan makna dari wujud sebagai 'maujud' adalah bahwa jika ia terhasilkan, baik melalui dirinya sendiri maupun melalui subjek efisien, ia tidak membutuhkan dalam keberadaannya sebagai yang terwujud akan wujud lain yang terhasilkan padanya, berbeda dengan selain wujud yang membutuhkan dalam keberadaannya sebagai 'maujud' akan

1 *Hikmat al-Ishraq*, al-Suhrawardi, hlm. 64-65.
2 *Hikmat al-Ishraq*, hlm. 186.
3 Ibid., hlm. 65-66.
4 *Hikmat-e Bu 'Ali Sina*, jil. 3, hlm. 23.
5 *Hikmat-e Bu 'Ali Sina*, jil. 3, hlm. 35-37.
6 *Tahlil-e Intiqadi-ye Ashalat-e Wujud*, Yahya Yatsribi, *Fashlnamah-ye Mufid*, No. 19.
7 *al-Masya'ir*, hlm. 19; *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 39.

pertimbangan dan penambahan wujud.[1]

Dijawab atas problematika ketiga bahwa ini adalah kekeliruan (*mughalathah*) dari jenis menempatkan apa yang bukan sebab di tempat sebab. Hal itu karena hakikat wujud bukanlah substansi maupun aksiden, karena keduanya adalah bagian dari esensi. Kedua, karena persifatan esensi oleh wujud bukanlah dari jenis persifatan sesuatu dengan aksiden-aksiden eksternalnya sehingga dapat diasumsikan adanya kedahuluan, keterkemudian, dan kebersamaan.[2]

Di sisi lain, penulis jawaban terakhir yang kami sebutkan berkata bahwa dapat dijawab atas seluruh dalil fundamentalisme esensi yang dimaksudkan untuk menyanggah fundamentalisme eksistensi, bahwa seluruh dalil fundamentalisme esensi tidak keluar dari dua bagian: adakalanya ia bertujuan untuk membatalkan pandangan tentang keberlebihan wujud atas esensi di luar, atau adakalanya ia bertujuan untuk membuktikan kebersekunderan wujud. Adapun dalil-dalil bagian pertama adalah batil dan lebih khusus dari klaim, karena tidak terbukti dari ketiadaan keberlebihannya atas esensi bahwa ia bersifat sekunder. Adapun dalil-dalil bagian kedua, meskipun ia membuktikan klaim tersebut, namun kebenarannya tertolak karena mengandung kekeliruan.[3]

Di sisi lain, sebagaimana telah kami bicarakan, Syaikh al-Ishraq dan Sayyid Mirdamad adalah pembela terkuat fundamentalisme esensi dan kebersekunderan wujud. Tetapi setelah tersebarnya mazhab Hikmah Muta'aliyah, masalah fundamentalisme eksistensi menjadi populer, sampai-sampai para penganut esensi menjadi sedikit dan terhitung. Adapun pembela terpenting fundamentalisme esensi pada periode terakhir ada dua: Mulla Rajab 'Ali al-Tabrizi dan 'Aliquli bin Qaracaghay Khan, penulis kitab *Ihya' al-Hikmah*. Al-Tabrizi berkata dalam pembelaannya terhadap fundamentalisme esensi:

"Jika terbukti bahwa wujud bersama esensi di luar, maka terbuktilah bahwa wujud adalah konsekuensi dari esensi di luar, dalam arti ia mengikutinya. Karena wujud sesuatu adalah derivatif dari sesuatu itu dan mengikutinya secara niscaya. Maka jika wujud mengikuti esensi dan merupakan derivatifnya, maka *ja'l* (penjadian) dari Sang Penjadi haruslah terkait secara primer dan esensial dengan esensi, kemudian wujud menjadi konsekuensinya. Karena mustahil secara aksiomatik Sang Penjadi menjadikan terlebih dahulu derivatif dan konsekuensi sesuatu, kemudian asal dan yang menjadi dasar konsekuensinya. Jika tidak, maka akan meniscayakan yang menjadi dasar konsekuensi menjadi konsekuensi, dan yang konsekuensi menjadi dasar konsekuensi, dan ini mustahil. Maka jelaslah dari apa yang kami katakan bahwa esensi adalah yang dijadikan, bukan wujud, sebagaimana pandangan sekelompok cendekiawan. Dan bahasa-bahasa yang lazim juga diletakkan atas penjadian esensi, bukan wujud, sebagaimana dikatakan: 'Fulan menggerakkan tangannya dan menulis,' artinya ia menjadikan tulisan dan gerakan, tanpa dikatakan: 'Fulan memberikan wujud pada gerakan dan tulisan'."[4]

Sementara itu, penulis kitab *Ihya' al-Hikmah* menganggap bahwa seandainya esensi bersifat sekunder murni, niscaya kemajemukan alam akan bersifat sekunder, bukan hakiki, dan ini adalah kontradiksi dan sofisme. Juga, seandainya demikian, niscaya tidak akan ada kemajemukan hakiki.[5]... Dan pandangan-pandangan langka lainnya dalam membela fundamentalisme esensi, yang tidak mampu mendasarkan dan memfondasikan teori ini.

Gerak Substansial (al-Harakah al-Jawhariyyah)

Pembahasan gerak dianggap sebagai salah satu pembahasan rinci yang menjadi poros pembahasan filosofis sejak zaman Guru Pertama, Aristoteles. Para filsuf Muslim mewarisinya, menyempurnakan pembahasannya, dan memperluas penjelasannya, sehingga ia menjadi teori terpenting dalam membuktikan dan menjelaskan banyak pandangan dan teori ilmiah dan filosofis mereka. Tetapi, apa itu gerak dan apa maknanya?

1. Makna Gerak

Terdapat berbagai definisi untuk gerak, baik yang disebutkan oleh Aristoteles dan para pengikutnya,

1 *al-Masya'ir*, hlm. 20; *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 39-41.
2 *Risalah-ye Bud wa Namud*, Mahmud Syahabi, hlm. 31-32.
3 Ibid., hlm. 43.
4 *Muntakhabati az Atsar-e Hukama-ye Ilahi-ye Iran*, jil. 1, hlm. 259.
5 *Ihya'-e Hikmat*, jil. 2, hlm. 436.

maupun yang disebutkan oleh para pemikir Muslim. Di antara definisi-definisi terpenting ini adalah definisi Pythagoras, Plato, dan Aristoteles. Pythagoras meyakini bahwa gerak adalah keberlainan (*al-ghayriyyah*). Plato menggambarkannya sebagai keluar dari kesetaraan, yaitu keadaan sesuatu tidak setara dengan keadaan sebelumnya. Tentu saja, definisi Plato dari segi makna tidak berbeda dengan definisi Pythagoras. Aristoteles menggambarkannya sebagai "kesempurnaan pertama bagi apa yang potensial, dari sisi ia potensial." Yang dimaksud dengan kesempurnaan di sini adalah aktualitas eksistensial. Di sini kita memiliki dua aspek: salah satunya potensi dan yang lainnya aktualitas. Kesempurnaan bagi sesuatu yang aktual adalah forma spesifiknya, dan kesempurnaan keduanya adalah keberaksidenan efek-efek dan aksiden-aksiden pada forma spesifik. Adapun hal-hal yang potensial, kesempurnaan pertamanya adalah ia bergerak menuju tujuan dan sasaran, yaitu keluarnya sesuatu dari keadaan diam dan arahnya menuju tujuan. Dan kesempurnaan keduanya adalah kemapanan pada tujuan.[1]

Dikutip dari al-Farabi perkataannya dalam mendefinisikan gerak: "Gerak tidak memiliki batasan dari nama-nama yang bergradasi, karena ia dikatakan untuk perpindahan, perubahan, menjadi, dan lenyap. Tetapi penggambarannya adalah dikatakan bahwa ia adalah keluarnya apa yang potensial menuju yang aktual."[2]

Mungkin definisi gerak yang paling terkenal adalah yang disebutkan oleh Syaikh al-Ra'is Abu 'Ali Sina, di mana ia berkata:

> "Gerak adalah perubahan keadaan yang menetap pada jasad secara bertahap, dalam arah menuju sesuatu dan sampai padanya, di mana ia dalam keadaan potensial atau aktual."[3]

Yang dimaksud oleh Syaikh al-Ra'is dengan "perubahan keadaan yang menetap" adalah untuk mengecualikan perpindahan dari keadaan yang tidak menetap ke keadaan yang tidak menetap, seperti perpindahan dari satu 'kapan' ke 'kapan' yang lain. Adapun batasan "jasad" adalah untuk mengecualikan perubahan keadaan-keadaan yang menetap pada jiwa. Perkataannya "secara bertahap" dimaksudkan untuk keluaran yang gradual, sehingga mengecualikan keluaran yang seketika. Perkataannya "dalam arah menuju sesuatu" dimaksudkan bahwa tujuan dan sasaran adalah hal-hal yang mengkonstitusi gerak, di mana tidak mungkin dibayangkan gerak tanpa tujuan. Perkataannya "sampai padanya" dimaksudkan bahwa tujuan yang didahului gerak ini adalah esensial baginya. Dan ia menyertakan batasan "potensial atau aktual" untuk memasukkan gerak sirkular falak.[4] Bahmanyar berkata: "Keluaran dari potensi menuju aktualisasi tidak secara seketika disebut gerak."[5] Ia menambahkan dalam definisi: "Dan ungkapan terdekat yang dapat dipahami maknanya adalah dikatakan: gerak adalah pencapaian batas-batas secara kontinu..."[6] Kita akan melihat nanti bahwa definisi inilah yang dipilih oleh Sadr al-Muta'allihin. Adapun Syaikh al-Ishraq, ia berkata dalam mendefinisikannya: "Setiap keadaan yang tidak dapat dibayangkan kemapanannya adalah gerak." Ia juga berkata: "Apa yang padanya niscaya terjadi pembaruan karena esensinya, itulah gerak."[7] Adapun Sadr al-Muta'allihin, ia mendefinisikannya sebagai berikut, ia berkata: "Dan definisi terdekat adalah dikatakan: gerak adalah pencapaian batas-batas yang potensial secara kontinu."[8] Ia memaksudkan dengan perkataan ini bahwa gerak adalah jasad mencakup seluruh batas antara titik awal dan titik akhir, artinya tidak ada satu batas pun kecuali jasad berada di dalamnya, tetapi dengan syarat bahwa pencapaian batas-batas ini bersifat gradual dan ekstensional.

2. Kategori-kategori di mana Gerak Terjadi

Yang populer di kalangan para *hukama*' sebelum Sadr al-Muta'allihin adalah terjadinya gerak hanya pada empat kategori aksidental, yaitu: kategori kuantitas, kualitas, posisi, dan tempat.

- Gerak dalam kuantitas ada empat bentuk: pemuaian, pemadatan, pertumbuhan, dan penyusutan.
- Gerak dalam kualitas, yang disebut *istihalah* (perubahan kualitatif), seperti air yang bergerak secara bertahap dari dingin ke panas dan sebaliknya.

---

1 Untuk menelaah definisi-definisi ini, dapat dirujuk: *al-Mabahits al-Masyriqiyyah*, Fakhruddin al-Razi, jil. 1, hlm. 549; *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 24.
2 *Harakat wa Istifa'-e Aqsam-e An*, Hasan Malekshahi, hlm. 50.
3 *al-Najat*, hlm. 105.
4 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 29-30.
5 *al-Tahshil*, Bahmanyar, hlm. 418.
6 Ibid., hlm. 420.
7 *Hikmat al-Ishraq*, al-Suhrawardi, *Majmu'ah Mushannafat*, jil. 2, hlm. 172-173.
8 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 31.

- Gerak dalam posisi, seperti gerak bola di tempatnya, di mana bagian-bagiannya berbeda satu sama lain, sehingga hubungannya dengan dunia luar berubah.
- Gerak dalam tempat, seperti gerak dari satu tempat ke tempat lain, yang disebut *naqlah* (perpindahan).

Mereka sepakat tentang tidak terjadinya gerak dalam kategori substansi, karena jika forma substansial lenyap dari spesies jasad tersebut, maka ini akan menyebabkan lenyapnya spesies tersebut. Ya, mungkin saja terjadi pada materi "penanggalan dan pengenaan" (*khal' wa lubs*), dalam bentuk materi menanggalkan satu forma dan mengenakan forma lain, dan ini tidak disebut gerak, melainkan *kawn wa fasad* (menjadi dan lenyap).[1] Adapun inovasi yang dikemukakan oleh Sadr al-Muta'allihin adalah pandangannya tentang gerak dalam kategori substansi. Tentu saja, Sadr al-Muta'allihin, berbeda dengan metode Aristoteles dan Ibnu Sina, menganggap bahwa gerak adalah salah satu pembahasan yang terkait dengan metafisika, dan ia menyebutkannya di bawah salah satu judul klasifikasi, di mana ia membagi wujud menjadi tetap (*tsabit*) dan mengalir (*sayyal*). Adapun Aristoteles, ia menyebutkan pembahasan gerak dalam pembahasan ilmu alam.

Sadr al-Muta'allihin telah membuktikan gerak di luar melalui argumen rasional dan menafikan penalaran Parmenides dan Zeno, bukan melalui persepsi-persepsi inderawi. Gerak, menurut pandangannya, adalah intelek kedua filosofis, bukan konsep esensial. Ia meyakini bahwa konsep gerak tidak diperoleh melalui abstraksi dan generalisasi dari persepsi-persepsi inderawi, melainkan, seperti kategori-kategori metafisik lainnya, ia diperoleh melalui analisis-analisis pikiran terkait persepsi-persepsi hudhuri. Dalam pembuktiannya terhadap gerak substansial, ia bergantung pada prinsip bahwa wujud sesuatu adalah keseluruhan wujudnya dan esensi adalah persoalan sekunder. Prinsip ini, yang diungkapkan sebagai prinsip didahuluinya wujud atas esensi, menjelaskan signifikansi "wujud" untuk memahami makna dan hakikat gerak. Dalam filsafat Sadr al-Muta'allihin, gerak alami Aristotelian memberikan tempatnya pada gerak substansial.[2] Tentu saja, para pendahulu Sadr al-Muta'allihin telah menyatakan kemustahilan terjadinya gerak dalam substansi. Syaikh al-Ra'is berkata:

> "...Telah jelas bahwa setiap gerak terjadi pada sesuatu yang menerima pengurangan dan penambahan, dan tidak ada satu pun dari substansi yang demikian. Maka, tidak ada satu pun dari gerak yang terjadi dalam substansi. Jadi, menjadi dan lenyapnya substansi bukanlah gerak, melainkan ia adalah sesuatu yang terjadi seketika. Adapun kuantitas, karena ia menerima pengurangan dan penambahan, maka layaklah jika di dalamnya terjadi gerak..."[3]

Klaim ini diulangi juga oleh Bahmanyar, dan ia menambahkan:

> "...Karena substansi, jika ia menerima intensifikasi dan pelemahan, maka adakalanya spesiesnya tetap di tengah-tengah intensifikasi dan pelemahan, atau tidak tetap. Jika spesiesnya tetap, maka forma substansialnya tidak berubah pada dirinya sendiri, melainkan hanya berubah pada aksiden, sehingga ia menjadi perubahan kualitatif, bukan menjadi. Dan jika substansi tidak tetap bersama intensifikasi, maka seolah-olah intensifikasi telah menciptakan substansi lain..."[4]

Yang lain menganggap bahwa gerak substansial adalah salah satu dari masalah-masalah eksperiensial (*dzawqiyyah*), intuitif (*wijdaniyyah*), dan penyaksian (*syuhudiyyah*), bukan dari proposisi-proposisi demonstratif.[5]

Mirza Jawad Aqa al-Tehrani menganggap bahwa kita tidak memiliki dalil apa pun selain imajinasi dan kemungkinan untuk pandangan tentang gerak substansial.[6]

Jika kita kembali pada Sadr al-Muta'allihin, kita akan menyaksikannya membela teori gerak substansial, mendirikan dalil-dalil atasnya, menegaskan keterjadiannya, dan mengkritik mereka yang berpendapat sebaliknya. Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "Sesungguhnya barang siapa yang mata batinnya dicelaki dengan cahaya iman dan kalbunya diterangi oleh terbitnya matahari penyaksian, ia akan mendapati entitas-entitas partikular falak dan unsur-unsur

1 *Hikmat al-'Ayn*, Najmuddin Dabiran Katibi al-Qazwini, hlm. 167-168; *al-Mabahits al-Masyriqiyyah*, jil. 1, hlm. 688; *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra*, hlm. 53-56.

2 Untuk telaah lebih lanjut, dapat dirujuk: *Harakat-e Jawhari wa Nata'ij-e Falsafi-ye An*, Dr. Ridha Akbarian, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 19, hlm. 15-28.

3 *al-Najat*, hlm. 105-107.

4 *al-Tahshil*, hlm. 427.

5 *Sayri dar Naqd-e Afkar-e Mulla Sadra Thayy-e Chahar Qarn-e Akhir*, Alireza Dzakawati Qarakuzlu, hlm. 96.

6 *Mizan al-Mathalib*, Mirza Jawad Aqa al-Tehrani, hlm. 365.

> berubah, dan esensi-esensi alami dari forma-forma dan alam-alam semesta bertransformasi dan lenyap. Maka ia senantiasa dalam aliran dan kelenyapan, gerak dan perpindahan; sebuah gerak substansial dan pembaruan esensial, bukan sekadar pada sifat-sifat dan aksiden-aksiden saja, dan bukan hanya pada empat intelek seperti yang diklaim oleh mereka yang terhijab dari kalangan ahli spekulasi. Sebaliknya, sebagaimana telah didirikan argumen demonstratif atasnya yang sesuai dengan apa yang ditemukan oleh para ahli *mukasyafah* dan penyaksian, bahwa esensi alami yang meresap dalam jasad-jasad alam ini adalah hakikat yang mengalir dan esensinya senantiasa baru, tidak tetap dari sisi substansi."[1]

Sebagian meyakini bahwa Sadr al-Muta'allihin mengambil manfaat dari gerak substansial dari ajaran-ajaran para gnostik yang mendahuluinya, yang berbicara tentang penyempurnaan dalam busur menaik (*qaws al-shu'ud*). Ini di samping bahwa Sadr al-Muta'allihin menganggap cinta (*'isyq*) sebagai sebab untuk mencapai kesempurnaan, dan para gnostik juga menganggap bahwa dasar penciptaan berdiri di atas dasar cinta, dan gerak berdiri di atas dasar cinta dan ketertarikan.[2]

Dengan penjelasan ini, kita menyaksikan Allamah Thabathaba'i menegaskan bahwa para penentang gerak dalam substansi telah menyatakan dalam perkataan mereka tentang keterjadiannya. Ia berkata:

> "Pandangan tentang terbatasi gerak pada empat kategori aksidental, meskipun ia adalah yang terkenal dan dinukil dari para pendahulu, namun apa yang diriwayatkan dari perkataan mereka tidak kosong dari isyarat pada terjadinya gerak dalam kategori substansi, hanya saja mereka tidak menyatakannya secara eksplisit. Dan orang pertama yang menganutnya dan membahas secara mendalam pembuktiannya adalah Sadr al-Muta'allihin, dan inilah yang benar."[3]

Adapun mengenai subjek gerak ini, Sadr al-Muta'allihin meyakini bahwa subjeknya adalah jasad yang tersusun dari sesuatu yang potensial dan yang lain yang aktual. Gerak adalah keadaan mengalir yang memiliki wujud antara potensi murni dan aktualisasi murni, dan ia meniscayakan sesuatu yang kontinu dan gradual. Sesuatu yang gradual ini tidak memiliki wujud dalam deskripsi kehadiran dan kebersamaan kecuali dalam ilusi, dan haruslah tetap dalam suatu aspek agar gerak dapat menjadi aksiden padanya. Maka, sesuatu yang tetap ini adakalanya potensial atau aktual. Mustahil ia potensial, karena apa yang tidak memiliki wujud aktual tidak dapat disifati dengan apa pun. Maka tersisalah bahwa subjeknya adalah sesuatu yang aktual. Dan itu, adakalanya aktual dari segala sisi atau tidak demikian. Yang pertama mustahil, karena yang aktual dari segala sisi adalah imaterial dan tidak ada hubungan sama sekali antara ia dan materi. Dan setiap apa yang demikian, maka tidak ada makna baginya untuk keluar dari potensi menuju aktualisasi, maka tidak ada makna baginya untuk bergerak, karena ia telah memperoleh secara niscaya semua yang mungkin baginya secara kemungkinan umum. Maka setiap apa yang aktual dari segala sisi, mustahil baginya gerak. Jadi, setiap apa yang sahih padanya gerak, di dalamnya terdapat sesuatu yang potensial, dan apa yang keadaannya demikian adalah jasad, yang merupakan subjek gerak.[4]

Adapun mengenai kategori-kategori aksidental lainnya, Sadr al-Muta'allihin meyakini bahwa gerak tidak terjadi pada kategori *an yanfa'il* (pasi) dan *an yaf'al* (aksi), karena makna gerak dalam suatu kategori adalah bahwa yang bergerak pada setiap saat memiliki satu individu dari kategori tersebut. Maka haruslah bagi apa yang di dalamnya terjadi gerak, ada individu-individu sesaat yang potensial, dan kedua kategori ini tidak memiliki individu sesaat.

Demikian pula gerak tidak terjadi pada kategori *mata* (kapan) dan tidak pada kategori relasi, karena ia tidak memiliki independensi, melainkan ia mengikuti wujud kedua belah pihak, maka tidak ada gerak di dalamnya secara esensial. Juga tidak terjadi pada kategori *jidah* (kepemilikan), karena geraknya mengikuti gerak dalam tempat. Kemudian Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "Maka tidak tersisa dari kategori-kategori yang dapat dibayangkan di dalamnya gerak kecuali empat menurut mayoritas, dan lima menurut kami: substansi, kualitas, kuantitas, tempat, dan posisi..."[5]

Allamah Thabathaba'i mengkritik hal ini, di mana ia berkata: "Dan yang benar adalah bahwa pandangan tentang terjadinya gerak dalam kategori substansi meniscayakan pandangan tentang terjadinya ia dalam

1 *Tafsir Surat al-Waqi'ah*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 139.
2 *Sadra-ye Syirazi, Hakimi 'Arif*, hlm. 84-86.
3 *Nihayat al-Hikmah*, Allamah Thabathaba'i, hlm. 261.
4 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 59-60.
5 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 77-79.

semua kategori." Ia menganggap bahwa Sadr al-Muta'allihin tidak membahas secara tuntas cabang-cabang dari masalah penting ini yang mengubah filsafat ilahi menjadi sebuah fondasi nilai yang baru. Ia meyakini bahwa pandangan tentang gerak dalam substansi material, beserta pandangan bahwa wujud aksiden adalah salah satu tingkatan dari wujud substansi, meniscayakan pandangan tentang cakupan gerak pada semua kategori aksidental yang merupakan tingkatan-tingkatan dari substansi.[1]

3. Dalil-dalil Sadr al-Muta'allihin atas Terjadinya Gerak dalam Substansi

Terdapat banyak dalil yang disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin dan para pengikutnya atas terjadinya gerak dalam substansi. Di sini kami akan menyebutkan yang terpenting di antaranya:

a. Dalil Pertama: Sadr al-Muta'allihin telah membuktikan bahwa esensi-esensi alami jasmaniah dalam memberi pengaruh dan menerima pengaruh membutuhkan posisi dan kesejajaran khusus, karena maujud yang memberi pengaruh pada yang lain tanpa posisi dan kesejajaran adalah maujud imaterial dari materi jasmaniah. Hal itu karena wujud jasmaniah didahului dalam hakikatnya oleh materi. Atas dasar ini, esensi alami yang berada dalam jasad dan materi, pengaruhnya pada jasad tidaklah karena esensinya sendiri, karena jika esensi alami ini memberi pengaruh pada jasad tanpa perantara materi, maka akan meniscayakan ia juga independen dari jasad dalam memberi pengaruh, dan keindependenan dari jasad setara dengan keimaterialan esensi alami. Dan ini akan meniscayakan bahwa esensi alami jasmaniah tidak maujud. Karena gerak adalah salah satu dari aksiden, konsekuensi, dan efek dari esensi alami, dan gerak serta esensi alami adalah satu makna dari sisi wujud, dan karena esensi alami senantiasa baru dan mengalir dengan anggapan bahwa gerak adalah salah satu dari konsekuensi-konsekuensinya, bahkan ia dijadikan dengan penjadian esensi alami, maka esensi alami haruslah mengalir dan senantiasa baru.[2]
b. Dalil Kedua: Wujud-wujud eksternal khusus, yaitu substansi, memiliki konsekuensi-konsekuensi dan aksiden-aksiden niscaya yang oleh mayoritas filsuf disebut sebagai pengindividuasi (*musyakhkhishat*), dan menurut Sadr al-Muta'allihin ia adalah tanda-tanda individuasi. Mustahil konsekuensi-konsekuensi dan aksiden-aksiden ini terpisah dari esensi alami jasmaniah yang maujud. Bahkan, prinsip pemancaran dan kemunculan aksiden-aksiden, konsekuensi-konsekuensi, dan tanda-tanda khusus adalah wujud khusus dari substansi. Maka ada semacam kesatuan antara aksiden-aksiden, konsekuensi-konsekuensi, dan dasar-dasar konsekuensi, yaitu esensi alami jasmaniah. Aksiden-aksiden ini tidak mungkin menjadi maujud dengan mengabaikan subjek-subjeknya. Substansi jasmaniah adalah instansiasi sempurna bagi seluruh derivatifnya yang terjadi melalui gerak. Karena aksiden-aksiden ini dalam keadaan bergerak dan berubah, maka substansi jasmaniah juga demikian. Sadr al-Muta'allihin berkata:

   > "Setiap substansi jasmaniah memiliki cara wujud yang meniscayakan aksiden-aksiden yang mustahil terpisah darinya, yang hubungannya dengan individu adalah seperti hubungan konsekuensi-konsekuensi diferensia derivatif dengan spesies-spesies. Aksiden-aksiden niscaya itulah yang disebut pengindividuasi oleh mayoritas... Karena individuasi adalah melalui suatu cara wujud, karena wujudlah yang terindividuasi dengan sendirinya, dan konsekuensi-konsekuensi tersebut terpancar darinya seperti pancaran cahaya dari yang bercahaya... Jika ini telah ditetapkan, maka kami katakan: setiap individu jasmaniah, pengindividuasi-pengindividuasi ini berubah padanya, baik seluruhnya maupun sebagian, seperti waktu, kuantitas, posisi, tempat, dan lainnya. Maka perubahan mereka mengikuti perubahan wujud yang meniscayakannya... Maka perubahan ukuran-ukuran, warna-warna, dan posisi-posisi meniscayakan perubahan wujud individual substansial jasmaniah. Dan inilah gerak dalam substansi, karena wujud substansi adalah substansi, sebagaimana wujud aksiden adalah aksiden."[3]

c. Dalil Ketiga: Perubahan-perubahan terkadang terjadi pada jasad-jasad dan esensi-esensi alami, dan terkadang pada kualitas-kualitas.

   Perubahan yang terjadi pada jasad-jasad dan esensi-esensi alami disebut menjadi dan lenyap. Perubahan yang terjadi pada sifat-sifat disebut perubahan kualitatif. Karena wujud menerima intensitas dan kelemahan, dan wujud-wujud khusus adalah prinsip terjadinya efek-efek, bukan esensi, maka intensitas

1 *al-Asfar*, Komentar Allamah Thabathaba'i, jil. 3, hlm. 78.
2 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 101-103. Untuk penjelasan lebih lanjut, rujuk: *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra*, hlm. 61-72.
3 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 103-105.

dan kelemahan pada efek-efek merepresentasikan intensitas dan kelemahan pada prinsip-prinsip efek.[1]

d. Dalil Keempat: Sadr al-Muta'allihin menyebutkan dukungan Qur'ani atas terjadinya gerak dalam substansi. Ia berkata:

> "Maka *hakim* pertama yang berkata dalam Kitab-Nya yang mulia adalah Allah subhanahu, dan Dia adalah yang paling benar di antara para *hukama*', di mana Dia berfirman: '*Dan engkau lihat gunung-gunung, engkau sangka ia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan seperti jalannya awan.*' Dan Dia berfirman: '*Bahkan mereka dalam keraguan tentang penciptaan yang baru.*' Dan firman-Nya adalah isyarat pada perubahan esensi alami: '*Pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain.*' Dan firman-Nya Ta'ala: '*Lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: 'Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa.*' Keduanya menjawab: 'Kami datang dengan suka hati'. Dan firman-Nya: '*Semua datang kepada-Nya dengan berendah diri.*'..."[2]

Di tempat lain ia berkata, mengisyaratkan ilham mereka akan gerak substansial dari Kitabullah yang mulia:

> "...Tampaklah bagi kami dari sisi Allah, karena perenungan terhadap beberapa ayat dari Kitab-Nya yang mulia seperti firman-Nya: '*Bahkan mereka dalam keraguan tentang penciptaan yang baru,*' dan firman-Nya: '*Dan Kami sekali-kali tidak dapat didahului, untuk menggantikan kamu dengan orang-orang yang seperti kamu (dalam dunia) dan menciptakan kamu kelak (di akhirat) dalam keadaan yang tidak kamu ketahui,*' dan firman-Nya: '*Dan engkau lihat gunung-gunung, engkau sangka ia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan seperti jalannya awan...*'..."[3]

e. Dalil Kelima: Jiwa pada tahap pertama emanasi dari Sang Prinsip Awal adalah substansi intelektual imaterial yang terwujud secara aktual. Keterkaitan jiwa dengan badan adalah keterkaitan esensial dan substansial. Jiwa pada tahap pertama wujudnya identik dengan materi jasmaniah. Melalui transformasi-transformasi substansial dan perpindahan-perpindahan esensial, ia mampu mencapai tahap sensasi, imajinasi, dan inteleksi. Jiwa, dengan menjaga tingkatan keimaterialannya, adalah identik dengan materi jasmaniah dari sisi penurunan. Jiwa, berangkat dari wujudnya dan keterkaitannya dengan badan, mampu memberi pengaruh pada materi jasmaniah.

Jadi, dalil ini menjelaskan bahwa jiwa bergerak dari satu tingkatan ke tingkatan lain dan ia terkait dengan materi jasmaniah. Ini adalah dalil atas ketidakstabilan substansi jasmaniah.[4]

Gerak substansial Sadrian memiliki banyak penentang, mungkin yang paling menonjol adalah Syaikh al-Ra'is Ibnu Sina, yang mencoba menafikan intensifikasi substansial. Ia menganggap bahwa seandainya terjadi gerak dalam substansi berupa intensifikasi, pelemahan, penambahan, dan pengurangan, maka adakalanya spesiesnya tetap di tengah-tengah intensifikasi, atau tidak tetap. Jika spesiesnya tetap, maka forma substansialnya tidak berubah pada dirinya sendiri, melainkan hanya berubah pada aksiden, sehingga ia menjadi perubahan kualitatif. Dan jika substansi tidak tetap bersama intensifikasi, maka seolah-olah intensifikasi telah menciptakan substansi lain... maka antara satu substansi dan substansi lain akan ada kemungkinan adanya spesies-spesies substansi yang tak terhingga secara aktual, dan ini mustahil. Sadr al-Muta'allihin telah menjawab problematika-problematika ini dan berkata:

> "Maka aku katakan, di dalamnya ada pemaksaan kehendak dan kekeliruan yang muncul dari pencampuradukan antara esensi dan wujud dan kekeliruan dalam mengambil apa yang potensial di tempat apa yang aktual..."[5]

Di samping problematika-problematika ini, ada apa yang disebutkan oleh Mirza Jilwah, di mana ia menganggap bahwa silih bergantinya forma-forma pada materi prima tidak secara gradual kontinu—seperti dalam menjadi dan lenyap—menurut mazhab Peripatetik, dan keberlangsungan materi prima dengan suatu forma adalah mungkin. Adapun silih bergantinya forma-forma secara gradual kontinu, yaitu gerak, dan keberadaan materi prima sebagai subjek gerak, adalah tidak mungkin. Karena kriteria kontinuitas yang diperbarui, yang menjadi gambaran gerak transisional, harus memiliki wujud yang terwujud secara aktual dan harus terwujud sebelum yang digambarkan secara esensial. Materi prima, karena ia adalah potensi murni

---

1 Untuk telaah lebih lanjut, dapat dirujuk: *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 85; *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra*, hlm. 74-75; *Majmu'ah Rasa'il wa Maqalat-e Falsafi-ye 'Allamah Rafi'i Qazwini*, hlm. 38-39.

2 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 110-111.

3 *Kitab al-'Arsyiyyah*, hlm. 14-15.

4 *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra*, hlm. 76-77.

5 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 85-86.

dari sisi esensi, tidaklah demikian. Maka ia tidak memiliki keberadaan yang terwujud antara titik awal dan titik akhir, dan tidak dalam gerak dari subjek individual yang tetap. Adapun menjadi dan lenyap, ia tidak meniscayakan kecuali adanya penerima bagi lokus...[1] Asytiyani telah menjawab problematika-problematika Jilwah dengan menganggap bahwa ia tidak memperhatikan penjelasan-penjelasan Sadr al-Muta'allihin dan tidak mampu membayangkan bagaimana wujud yang diperbarui itu, yang merupakan kelenyapan dan gerak di inti esensi dan hakikat substansi.[2]

Rajab 'Ali al-Tabrizi memproblematiskan gerak substansial dan menganggap kemustahilannya adalah sesuatu yang niscaya. Kemudian ia menyebutkan problematika-problematika yang disebutkan oleh Syaikh al-Ra'is Abu 'Ali Sina.[3]

Di sisi lain, problematika-problematika ini mendapat tentangan dari para pengikut Sadr al-Muta'allihin, terutama yang terkemudian dari mereka, di mana mereka mulai mendasarkan teori ini dan membuktikan pilar-pilarnya.

4. Gerak Substansial Sadrian dan Pembaruan Entitas Serupa (*Tajaddud al-Amtsal*) Gnostik

Sebagian meyakini bahwa Sadr al-Muta'allihin telah mengilhami teori gerak substansial dari teori gnostik yang dikenal sebagai pembaruan entitas serupa. Dapat dipahami dari kaidah "tidak ada pengulangan dalam penyingkapan (*tajalli*)" yang dianut oleh para gnostik, bahwa apa yang tersingkap bagi sang gnostik dan *salik* dari sisi Al-Haqq Ta'ala adalah sesuatu yang baru kemunculannya. Keragaman penyingkapan dan cahaya mencapai tingkat di mana tidak mungkin dengan cara apa pun penyaksian emanasi dan penyingkapan berulang. Apa yang dilimpahkan oleh Sang Maha Melimpah dan Maha Pemurah secara absolut adalah sesuai dengan makna ayat mulia "*Setiap hari Dia dalam kesibukan*". Ibnu 'Arabi berkata:

"...Maka karena Allah setiap hari dalam kesibukan, maka pergantian alam, yang merupakan forma dari cetakan ini, terjadi dari satu keadaan ke keadaan lain bersama hembusan nafas. Maka alam tidak pernah menetap pada satu keadaan apa pun selama satu waktu, karena Allah adalah Pencipta yang terus-menerus. Seandainya alam menetap pada satu keadaan selama dua waktu, niscaya ia akan tersifati dengan kecukupan dari Allah. Tetapi manusia dalam keraguan tentang penciptaan yang baru."[4]

Tentu saja, menurut pandangan Ibnu 'Arabi, tidak ada perbedaan apa pun antara Al-Haqq dan makhluk-makhluk-Nya kecuali melalui pertimbangan murni. Wujud adalah satu, tetapi ia menyingkapkan diri pada setiap saat dalam forma-forma yang tak terbatas.[5]

Adapun Sadr al-Muta'allihin, ia telah membuktikan masalah gerak substansial dengan ilham dari kaidah pembaruan entitas serupa yang masyhur di kalangan para gnostik. Gerak menurutnya adalah persoalan esensial bagi substansi-substansi material, di mana ia bergerak dengan sendirinya dalam bentuk "mengenakan setelah mengenakan," dan melalui jalan inilah penyempurnaannya terjadi.[6] Ya, para gnostik tidak menyebutkan dalil untuk membuktikan pembaruan entitas serupa, berbeda dengan Sadr al-Muta'allihin yang mengemukakan dalil-dalil rasional atas gerak substansial. Sadr al-Muta'allihin juga menggunakan perkataan Ibnu 'Arabi sebagai argumen pendukung, di mana ia ingin menguatkan terjadinya gerak dalam substansi.[7]

Lebih dari itu, sebagian dari mereka menyatakan secara eksplisit bahwa gerak substansial dan pembaruan entitas serupa adalah satu hakikat yang sama.[8]

Adapun perbedaan terpenting antara gerak substansial dan pembaruan entitas serupa adalah sebagai berikut:

1. Subjek pembaruan entitas serupa adalah wujud itu sendiri, sedangkan subjek gerak substansial adalah materi prima (*hayula*) atau materi yang terwujud.
2. Pembaruan entitas serupa mencakup seluruh alam wujud, baik yang imaterial maupun yang material. Adapun gerak substansial, ia mencakup alam material dan tidak berlaku pada yang imaterial.

---

1 *Do Risalah az Mirza-ye Jilwah*, *Majallah-ye Namah-ye Mufid*, No. 6.
2 *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra*, hlm. 72-73.
3 *Muntakhabati az Atsar-e Hukama-ye Ilahi-ye Iran*, jil. 1, hlm. 254-255.
4 *al-Futuhat al-Makkiyyah*, Ibnu 'Arabi, jil. 3, hlm. 198-199.
5 Ibid., jil. 3, hlm. 452.
6 Untuk penjelasan lebih lanjut, rujuk: *Insan az Didgah-e Ibn 'Arabi wa Mulla Sadra*, Murtadha Syajari, hlm. 153.
7 Dapat dirujuk: *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 246; *Risalat al-Huduts*, hlm. 27.
8 *Durar al-Fawa'id*, Muhammad Taqi al-Amuli, Komentar atas *Syarh al-Manzhumah* karya al-Sabziwari, hlm. 434.

3. Pembaruan entitas serupa terkait langsung dengan substansi dan aksiden. Gerak substansial terkait secara primer dengan substansi dan secara derivatif dengan aksiden.
4. Esensi alami dalam gerak substansial memiliki dua pertimbangan: salah satunya adalah wujud, dan dari sisi ini ia dijadikan. Yang kedua adalah pembaruan, dan dari sisi ini ia tidak dijadikan, karena pembaruan dan aliran adalah esensial bagi esensi alami. Adapun yang terkait dengan pembaruan entitas serupa adalah satu hal saja, yaitu wujud nafsani (*al-wujud al-nafsi*) yang padanya terkait penjadian sederhana (*al-ja'l al-basith*).[1]

5. Konsekuensi dan Dampak Gerak Substansial dalam Karya-karya Sadr al-Muta'allihin

Setelah membuktikan gerak dalam substansi, Sadr al-Muta'allihin berhasil memecahkan banyak problematika filosofis yang tidak mampu dipecahkan oleh filsafat-filsafat yang mendahuluinya. Di sini, kami akan menyebutkan secara ringkas masalah-masalah terpenting ini:

a. Waktu: Waktu mengambil makna dan tafsir baru setelah pembuktian gerak substansial, di mana ia muncul sebagai dimensi keempat dalam maujud-maujud material. Terdapat berbagai pandangan tentang waktu yang disebutkan dalam *al-Asfar*.[2] Sebagian berkata bahwa waktu adalah persoalan ilusif yang tidak memiliki eksistensi eksternal. Adapun mereka yang berpandangan tentang eksistensi eksternalnya, sebagian menganggapnya sebagai substansi dan yang lain menganggapnya sebagai aksiden. Para penganut kesubstansialan waktu berbeda pendapat: sebagian berkata bahwa ia adalah substansi jasmaniah dari falak terjauh, dan yang lain menganggapnya sebagai substansi imaterial yang terpisah dari materi. Yang masyhur di kalangan para filsuf adalah menganggapnya sebagai kuantitas kontinu yang tidak tetap, yang menjadi aksiden bagi jasad melalui gerak. Sejak Aristoteles hingga Sadr al-Muta'allihin, banyak filsuf meyakini bahwa ia adalah ukuran gerak, tentu saja ukuran gerak posisional falak pada porosnya. Adapun Sadr al-Muta'allihin, ia menganggapnya sebagai ukuran gerak substansial. Esensi alami yang mengalir memiliki dua ekstensi: salah satunya gradual, yang dapat dibagi secara ilusif menjadi yang mendahului dan yang terkemudian; dan yang lain seketika dan spasial, terkait dengan ukuran ekstensi, dengan hubungan antara yang terdeterminasi dan yang tak tentu.[3] Jadi, waktu adalah salah satu dari aksiden dan konsekuensi analitis dari wujud yang mengalir, dan keberaksidenannya seperti keberaksidenan aksiden-aksiden eksternal pada subjek-subjeknya. Ia tidak memiliki eksistensi independen dari sumber abstraksinya, yaitu wujud yang mengalir.

b. Hubungan antara yang Baru dan yang Qadim, serta yang Tetap dan yang Berubah: Masalah hubungan antara yang tetap dan yang berubah, serta antara yang baru (*hadits*) dan yang qadim, dianggap sebagai salah satu problematika filosofis yang sangat sulit yang menyibukkan benak banyak ulama sepanjang sejarah. Sadr al-Muta'allihin meyakini bahwa gerak substansial dapat memecahkan problematika hubungan antara yang baru dan yang qadim, serta antara yang tetap dan yang berubah. Mengenai hubungan antara yang tetap dan yang berubah, ia berkata bahwa gerak, jika ia tidak esensial bagi sesuatu, maka ia membutuhkan penggerak yang bergerak. Adapun jika gerak itu esensial bagi sesuatu, maka ia tidak membutuhkan sebab dari sisi ia adalah gerak. Dan dari sisi ia identik dengan wujud sesuatu yang senantiasa baru dan bergerak dengan sendirinya, maka *ja'l* (penjadian) menyertainya sebagai konsekuensi dari *ja'l* wujud. Dengan kata lain, wujudlah yang dilimpahkan pada maujud yang bergerak dengan sendirinya, dan karena gerak identik dengan wujud, maka ia tidak membutuhkan *ja'l* yang independen atau khusus baginya. Setiap yang bergerak dengan sendirinya memiliki dua aspek: dari salah satunya ia tetap dan dari aspek lainnya ia bergerak, sebagaimana maujud yang potensial memiliki dua aspek: dari salah satunya ia potensial dan dari yang lainnya ia aktual. Maujud dengan sendirinya adalah tetap dari sisi keberadaan wujud pada dirinya sendiri yang identik dengan gerak, dan ia bergerak dari sisi perbandingannya dengan bagian-bagian yang diasumsikan padanya satu sama lain.[4]

c. Kebaruan Temporal Alam Materi: Para *hukama*' dan teolog sebelum Sadr al-Muta'allihin berbeda pendapat apakah kebaruan alam adalah kebaruan temporal atau esensial. Para teolog menganggap alam baru secara temporal karena mereka menganggap kebaruan adalah kriteria kebutuhan pada sebab. Para *hukama*' menganggap alam baru secara esensial karena kriteria kebutuhan adalah kemungkinan.

---

1 *Do Risalah dar Falsafah-ye Islami*, Jalaluddin Huma'i, hlm. 10-12.
2 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 141.
3 Ibid.
4 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 68 dan *Risalah fi al-Huduts*, hlm. 117.

Adapun Sadr al-Muta'allihin meyakini bahwa keseluruhan alam wujud adalah baru dengan kebaruan esensial. Adapun materi, baik yang eterik maupun yang elemental, yang sederhana maupun yang tersusun, materi prima maupun forma, adalah baru dengan kebaruan temporal. Hal itu karena setelah membuktikan gerak dalam substansi benda-benda dan menganggap waktu sebagai ukuran gerak substansial, maka maujud material pada setiap saat berada dalam keadaan berubah, baru, dan mengalami kebaruan temporal.[1]

d. Komposisi antara Materi dan Forma adalah Union: Kaum Peripatetik meyakini bahwa komposisi antara materi dan forma adalah aneksasional (*indhimami*). Adapun Sadruddin al-Dasytaki adalah orang pertama yang berpandangan bahwa komposisi keduanya adalah union (*ittihadi*). Sadr al-Muta'allihin berkata: "Yang benar menurut kami, sesuai dengan apa yang disadari oleh sebagian kalangan terkemudian dari ulama negeri kami, Shiraz, adalah bahwa komposisi di antara keduanya adalah union."[[1]] Atas dasar gerak substansial, ia membagi komposisi menjadi aneksasional dan union, dan mencoba menjelaskan komposisi union melalui transformasi dan perubahan esensial dan substansial.[[2]]
e. Pembuktian Yang Wajib: Argumen gerak adalah salah satu dalil yang diandalkan oleh para *hukama*' sejak zaman kuno untuk membuktikan Yang Wajib. Tetapi kelemahan yang ada pada argumen gerak adalah ketidakmampuannya untuk membuktikan apakah Wajib al-Wujud itu imaterial atau tidak imaterial.[[3]]
f. Pembuktian Kebangkitan (*Ma'ad*): Gerak substansial dan penyempurnaan substansial manusia menuntun kita pada kesimpulan bahwa manusia ini akan menjadi tidak membutuhkan, pada salah satu tingkatan badan material, dan jiwa akan bersatu dengan badan yang sesuai dengannya pada tingkatan kesempurnaan tersebut. Di sisi lain, gerak ini tidak mungkin tanpa tujuan dan sasaran, dan tujuan ini adalah sesuatu yang terjadi di luar dunia ini, karena dunia, karena tingkatannya, tidak mungkin menjadi tujuan dan sasaran. [[4]] Di sisi lain, Sadr al-Muta'allihin menjadikan gerak substansial sebagai salah satu premis fundamental untuk membuktikan kebangkitan jasmani.
g. Jiwa dan Alam-alamnya: Melalui gerak substansial, dapat dijelaskan alam-alam eksistensial manusia, yaitu indra, imajinasi, dan akal, serta perkembangan jiwa dari satu tahap ke tahap lainnya, dengan menjaga kesatuan personal dan bagaimana kesatuan jiwa dengan badan, serta orientasi menuju kesempurnaan jiwa saat berkoneksi dengan badan.[[5]] Melalui gerak substansial, dibuktikan bahwa jiwa bersifat jasmaniah dalam kemunculannya dan rohaniah dalam keabadiannya, di mana jiwa pada awal alam penciptaan keterkaitannya adalah substansi jasmaniah, kemudian ia berangsur-angsur menguat dan berkembang dalam fase-fase penciptaan hingga ia subsisten dengan sendirinya dan terpisah dari negeri ini menuju negeri akhirat.[[6]]
h. Perubahan-perubahan Alam Materi: Penjelasan tentang perubahan-perubahan alam materi dalam perjalanan perfeksionisnya dari keadaan elemental ke vegetatif, lalu hewani, kemudian manusiawi, dengan menjaga identitas, individuasi, dan kesatuan di semua tahap. Semua ini adalah dampak dari gerak substansial.
i. Pembatalan Reinkarnasi (*Tanasukh*): Pandangan tentang gerak dalam substansi meniscayakan bahwa potensi dan predisposisi dalam jiwa manusia berubah secara bertahap menjadi aktualitas. Dan jiwa, ketika memulai perjalanannya, baik perjalanan kebahagiaan maupun kesengsaraan, maka mustahil ia kembali dan terkait dengan badan setelah ia mencapai aktualitas, karena akan meniscayakan jiwa kembali dari aktualitas ke potensi sekali lagi.[[7]] Tentu saja, ada masalah-masalah lain di mana dampak gerak substansial tampak, yang kami abaikan penyebutannya untuk menghindari perpanjangan.[[8]]

---

1 *al-Asfar*, jil. 5, hlm. 282.
2 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 283.
3 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 42-47.
4 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 159.
5 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 85 dan 96-98.
6 *Kitab al-'Arsyiyyah*, hlm. 19.
7 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 2-3.
8 Untuk informasi lebih lanjut, dapat dirujuk: *Nihad-e Naram-e Jahan*, hlm. 63-81; *Ibtikarat-e Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*, Bagian 3, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 14, hlm. 58-63; *Harakat-e Jawhari wa Nata'ij-e Falsafi-ye An*, Dr. Ridha Akbarian, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 19, hlm. 15-28; *Harakat-e Jawhari wa Mawara'-e Thabi'ah*, Mansur Imanipur, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 8 & 9, hlm. 70-80.

Kesatuan Intelek dan Objek Intelek (Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul)

1. Sejarah, Signifikansi, dan Maksud dari Masalah Ini

Masalah kesatuan intelek dan objek intelek adalah salah satu inovasi filosofis terpenting Sadr al-Muta'allihin. Meskipun ada yang berpandangan demikian sebelumnya, namun signifikansi filosofisnya menonjol dalam masalah-masalah berikut:

a. Kesesuaian teori kesatuan intelek dan objek intelek dengan seluruh sistem filosofis Sadrian, atas dasar bahwa ia dibangun di atas prinsip-prinsip dan fondasi-fondasi yang merupakan inovasi Sadr al-Muta'allihin atau merupakan persoalan-persoalan yang belum pernah dibuktikan oleh siapa pun sebelumnya, seperti gerak substansial, komposisi union antara materi dan forma, dan lain-lain.
b. Pendirian fondasi-fondasi filosofis yang menghasilkan pandangan tentang kesatuan intelek dan objek intelek.
c. Pemecahan banyak problematika filosofis yang tidak mampu dipecahkan oleh sistem-sistem epistemik sebelumnya, seperti: "(Bagaimana mungkin) substansi dengan aksiden bersatu, atau bagaimana mungkin di bawah kualitas semuanya terjadi?"
d. Adanya banyak dalil untuk membuktikan teori ini.
e. Koherensi internal dari teori ini dan adanya banyak konsekuensi baginya, khususnya mengenai masalah hakikat ilmu dan persepsi.

Teori ini memiliki akar dalam mazhab-mazhab filosofis Yunani:

Dalam mazhab Platonis, kita dapat mengekstrak teori ini melalui pandangannya tentang masalah reminiscence (*istidzkar*), yang mengisyaratkan semacam kesatuan antara intelek dan objek intelek, atas dasar bahwa pengetahuan hakiki menurutnya adalah yang terjadi ketika ruh-ruh azali manusia berada di alam Idea. Ruh, sebelum terkait dengan badan, berkelana di alam Idea, dan di sana ia mengenal hakikat-hakikat wujud yang asli, yaitu penguasa-penguasa spesies. Manusia, sebelum lahir, adalah 'alim tentang segala sesuatu, dan yang merusak ini setelah lahir adalah keterikatan-keterikatan duniawi.[1] Setelah Plato, kita dapat menyaksikan jejak-jejak teori ini pada kaum Neoplatonis, khususnya Plotinus dan muridnya, Porphyry. Jika kita kembali pada kitab *Atsulujiya*, kita akan menyaksikan beberapa ungkapan yang mengisyaratkan pandangan tentang kesatuan intelek dan objek intelek, seperti perkataannya:

> "Akal adalah segala sesuatu, sebagaimana telah kami katakan berulang kali. Maka jika ia menginteleksi esensinya, ia telah menginteleksi segala sesuatu. Jika demikian, kami katakan bahwa akal, jika ia melihat esensinya, ia telah melihat segala sesuatu. Maka ia adalah apa yang ia aktualisasikan, karena ia hanya melemparkan pandangannya pada esensinya, bukan pada selainnya, maka ia telah meliputi semua benda yang di bawahnya..."[2]

Nama Porphyry muncul dalam karya-karya hikmah Islam sebagai salah seorang penganut teori kesatuan intelek dan objek intelek. Syaikh al-Ra'is Ibnu Sina berkata:

> "Dan mereka memiliki seorang pria bernama Porphyry yang telah menulis sebuah kitab tentang akal, intelek, dan objek-objek intelek, yang dipuji oleh kaum Peripatetik, padahal ia adalah omong kosong belaka. Dan mereka tahu dari diri mereka sendiri bahwa mereka tidak memahaminya, dan Porphyry sendiri pun tidak. Ia telah dibantah oleh seorang pria pada masanya, dan ia membantah pembantah itu dengan sesuatu yang lebih buruk dari yang pertama."[3]

Di dunia Islam, kita menyaksikan bahwa al-Kindi berbicara tentang teori ini dalam risalahnya yang berjudul "*Fi al-'Aql*", di mana ia menyebutkan empat jenis akal yang dikatakan oleh Aristoteles dan menganggap bahwa jiwa yang potensial berakal menjadi aktual berakal melalui koneksi dengan Akal Pertama dan kesatuan dengan forma-forma yang dapat diinteleksi.[4]

Adapun al-Farabi, dalam risalahnya tentang makna akal, setelah membaginya menjadi enam bagian, ia mengatakan bahwa akal yang potensial adalah di mana jiwa menjadi bagian darinya atau salah satu dayanya, sedemikian rupa sehingga ia mampu mengabstraksikan esensi-esensi atau forma-forma maujud tanpa materi

---

1 *Tarikh al-Falsafah fi al-'Alam al-Islami*, Hanna al-Fakhuri wa Khalil al-Jarr, terjemahan 'Abd al-Muhammad Ayati, hlm. 55.
2 *Atsulujiya*, Plotinus, hlm. 50.
3 *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, An-Namath as-Sabi', jil. 3, hlm. 295.
4 *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyyah*, ed. Muhammad 'Abd al-Hadi Abu Ridah, hlm. 256, 355.

mereka dan menjadikannya dalam formanya.[1] Abu al-Hasan al-'Amiri (w. 381 H) menyebutkan beberapa dalil atas teori ini.[2] Mengenai hal ini, Dr. Seyyed Hossein Nasr berkata: "Pandangan tentang kesatuan intelek dan objek intelek kembali pada Abu al-Hasan al-'Amiri yang hidup pada abad ke-4 Hijriah. Ibnu Sina menentang pandangan ini, dan Sadr al-Muta'allihin menghidupkannya kembali sehingga ia memperoleh makna baru dalam konteks pandangan tentang kesatuan wujud dan gerak substansial."[3] Yang lain menganggap bahwa masalah ini telah disebutkan sebelum Sadr al-Muta'allihin dalam kitab-kitab para gnostik seperti "*Mishbah al-Uns*", dan diisyaratkan oleh beberapa penyair seperti Jalaluddin al-Balkhi. Apa yang dilakukan oleh Sadr al-Muta'allihin adalah ia berhasil menguraikan pembahasan di dalamnya dan mendirikan argumen-argumen demonstratif atasnya.[4]

Adapun bagaimana Sadr al-Muta'allihin berbicara tentangnya dan bagaimana ia memperolehnya, ia telah menegaskan keunikannya dalam menyimpulkan prinsip-prinsip masalah ini dan keunggulannya dalam menetapkan dan mendirikan dalil atasnya. Ia berkata:

> "Adapun menurut cara yang akan didengar oleh telingamu dalam pembahasan-pembahasan jiwa, ia adalah corak yang telah aku buktikan sendiri. Aku telah mencapai sendiri penyimpulannya berdasarkan prinsip-prinsip yang telah ditetapkan menurutku. Ia adalah corak lain dari pembicaraan yang tidak dapat dicapai oleh pemahaman mayoritas manusia, karena ia adalah tingkatan yang luhur dan tujuan yang mulia dan tinggi, dan pemahamannya membutuhkan fitrah kedua, bahkan ketiga."[5]

Sadr al-Muta'allihin tidak mengingkari bahwa masalah ini telah disebutkan dalam karya-karya para pendahulunya. Ia berkata:

> "Maka kedua masalah ini, kesatuan intelek dan objek intelek dan keberadaan Akal Aktif sebagai seluruh maujud, adalah mulia dan termasuk di antara misteri-misteri ilmu ilahi, seolah-olah keduanya adalah dua mata yang melihat, yang dengan kekuatannya terlihat forma-forma benda... Keduanya telah disebutkan di lisan sebagian pendahulu, dan pikiran-pikiran seluruh kalangan terkemudian kosong dari memahaminya."[6]

Di sisi lain, kita melihat Sadr al-Muta'allihin membahas sebagian dari mereka yang mengingkari kaidah ini, khususnya Syaikh al-Ra'is Ibnu Sina, dengan menganggap bahwa kaidah ini ada dalam karya-karya dan tulisan-tulisannya. Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "Ketahuilah bahwa Syaikh al-Ra'is, meskipun bersikeras dalam seluruh kitabnya untuk membatalkan pandangan tentang kesatuan akal dengan objek intelek, namun ia secara eksplisit dalam kitab *al-Mabda' wa al-Ma'ad* menjelaskan hal itu dalam pasal ketujuh dari makalah pertama, yang membahas tentang bahwa Wajib al-Wujud adalah esensi yang dapat diinteleksi dan intelek atas esensi. Ia berargumen atas hal itu dengan perkataannya: 'Setiap forma yang imaterial dari materi dan aksiden-aksidennya, jika ia bersatu dengan akal, ia akan menjadikannya akal aktual dengan terhasilkannya ia padanya, bukan karena akal potensial terpisah darinya seperti terpisahnya materi jasad dari formanya...'"[7]

Ia juga berkata:

> "Dan yang mengherankan dari Syaikh dan pembuktiannya atas tingkatan ini dengan cara ini, bagaimana ia begitu keras dalam menyanggah dan mengingkari apa yang dinisbatkan pada Porphyry dari pandangan tentang kesatuan intelek dengan objek-objek intelek, padahal pembuktian yang ia sebutkan di sini dan di tempat-tempat lain meniscayakan keabsahan pandangan tentang kesatuan. Karena keberadaan objek-objek intelek ini, karena ia identik dengan keberinteleksiannya dan atribusinya padanya adalah atribusi sederhana, bukan atribusi sesuatu yang memiliki wujud selain keberadaannya sebagai yang diatribusikan, maka hal itu meniscayakan tidak dapat dibayangkannya perbedaan dalam wujud antara intelek dan objek-objek intelek semacam ini..."[8]

---

1 *ats-Tsamrah al-Mardhiyyah fi Ba'dh al-Rasa'il al-Farabiyyah*, Maqalah fi Ma'ani al-'Aql, al-Farabi, hlm. 39-48.
2 *Rasa'il Abi al-Hasan al-'Amiri wa Syadzaratuh al-Falsafiyyah*, ed. Suhban Khalifat, hlm. 372-373.
3 *Ta'alim-e Mulla Sadra*, Hossein Nasr, hlm. 23.
4 *Majmu'ah Rasa'il wa Maqalat-e Falsafi-ye 'Allamah Rafi'i Qazwini*, hlm. 45-46.
5 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, hlm. 10.
6 *Risalah Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 63.
7 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 437.
8 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 214-215.

Adapun yang dimaksud dengan kesatuan intelek dan objek intelek adalah kesatuan wujud intelek dengan wujud objek intelek. Di sini harus diisyaratkan pembagian kesatuan yang dapat dibayangkan antara dua hal:

1. Kesatuan makna-makna dan konsep-konsep yang berbeda dalam keberwujudan, dalam arti ada dua atau beberapa hal yang berbeda dari sisi makna tetapi menyatu dari sisi wujud dan perwujudan, dan perbedaan yang ada di antara keduanya hanya dalam konsepsi. Bagian ini mungkin terjadi, seperti kesatuan genus dan diferensia dalam wujud spesies.
2. Kesatuan dua hal maujud yang berada sejajar satu sama lain, seperti kesatuan Zaid dan 'Amr, atau kesatuan api dan air. Bagian kesatuan ini mustahil.
3. Kesatuan dua hal yang berada dalam hubungan longitudinal, dalam arti salah satunya kurang dalam wujud dan yang lain adalah forma kesempurnaan bagi yang kurang, di mana ia menyempurna melaluinya, seperti anak kecil menjadi dewasa dan orang bodoh menjadi 'alim. Bagian ini mungkin terjadi.

Perlu disebutkan bahwa masalah kesatuan intelek dan objek intelek termasuk dalam bagian ketiga ini.[1] Allamah Rafi'i Qazwini menganggap bahwa kesalahan Syaikh al-Ra'is dalam mengingkari pandangan tentang kesatuan intelek dan objek intelek adalah perhatiannya pada dua bagian pertama dari kesatuan dan tidak memperhatikan bagian ketiga.[2]

Kemudian, Sadr al-Muta'allihin membuktikan teori ini dengan mendirikan empat prinsip: **pertama**, adanya perbedaan antara objek intelek esensial (*al-ma'qul bi al-dzat*) dan objek intelek aksidental (*al-ma'qul bi al-'aradh*). **Kedua**, bahwa wujud nafsani dan independen dari objek intelek aktual identik dengan wujudnya sebagai objek intelek bagi intelek. **Ketiga**, bahwa objek intelek aktual adalah objek intelek secara nyata meskipun intelek tidak berbeda darinya. **Keempat**, bahwa dua hal yang berkorelasi adalah setara dalam potensi dan aktualisasi. Melalui premis-premis ini, ia berhasil mencapai kesimpulan berikut, yaitu bahwa objek intelek aktual identik dengan esensi intelek, karena seandainya objek intelek memiliki wujud lain selain wujud intelek, maka makna dari perbedaan dalam wujud antara dua hal adalah bahwa masing-masing, dengan mengabaikan yang lain, dapat menjadi terwujud.[3]

2. Dalil-dalil Sadr al-Muta'allihin untuk Membuktikan Kesatuan

Sadr al-Muta'allihin menyebutkan dalil-dalil kesatuan intelek dan objek intelek dalam *al-Asfar* dalam dua tahap. Pada tahap pertama, pembahasan terfokus pada forma-forma perseptual tanpa memperhatikan hubungannya dengan jiwa, sehingga ia membuktikan di sini bahwa forma-forma yang dapat diinteleksi adalah intelek dengan sendirinya. Pada tahap kedua, pembahasan terfokus pada hubungan jiwa dan forma-forma perseptual, di mana forma-forma ini tidak terpisah dari jiwa.

a. Dalil-dalil Tahap Pertama

1) Dalil Pertama: Premis-premis dalil ini adalah:

a) Forma-forma imaterial rasional, baik diabstraksikan oleh seseorang dari materi maupun keimaterialannya sesuai dengan esensinya, dengan mengabaikan semua selainnya, adalah objek intelek aktual.[4] Artinya, ketika ia tersifati dengan keberinteleksian, ia tidak membutuhkan perantara apa pun, baik perantara dalam keberaksidenan maupun dalam keberadaan.

b) Semua sepakat bahwa forma objek intelek aktual, wujudnya bagi dirinya sendiri identik dengan wujudnya bagi intelek, artinya identitasnya tidak lain adalah relasi dan atribusinya pada intelek.[5]

Kesimpulan: Bahwa forma objek intelek aktual adalah intelek bagi dirinya sendiri, dan konsekuensinya ia adalah intelek dan objek intelek.[6]

2) Dalil Kedua: Premis-premis dalil:

a) Forma aktual imaterial aktual, dengan mengabaikan semua selainnya, tersifati secara esensial dengan keberinteleksian.

---

1 *Ittihad-e 'Aqil beh Ma'qul*, Allamah Rafi'i Qazwini, hlm. 8-9, dan juga: *Majmu'ah Rasa'il wa Maqalat-e Falsafi-ye 'Allamah Rafi'i Qazwini*, hlm. 47-48.
2 *Ittihad-e 'Aqil beh Ma'qul*, Allamah Rafi'i Qazwini, hlm. 11.
3 Dapat dirujuk: *Fawa'idi Chand dar Masa'il wa Mafahim-e Hikmiyyah*, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 5 & 6, hlm. 63-64.
4 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 315.
5 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 313-314.
6 Untuk penjelasan lebih lanjut, dapat dirujuk: *Risalah Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 10-12.

b) Keberintelekan (*'aqiliyyah*) dan keberinteleksian (*ma'quliyyah*) adalah dua hal yang berkorelasi. Keberinteleksian salah satunya bergantung pada yang lain, dan tidak mungkin salah satunya menjadi objek intelek tanpa memperhatikan keberadaan intelek.

Kesimpulan: Bahwa forma aktual yang dapat diinteleksi, dengan mengabaikan semua selainnya, adalah intelek dengan mengabaikan semua selainnya.[1] Hal itu karena seandainya ia adalah intelek bagi sesuatu yang berbeda darinya, maka forma intelektual dalam esensinya dan dengan mengabaikan intelek tersebut, tidak akan menjadi objek intelek, dan ini bertentangan dengan premis pertama.[2]

3) **Dalil Ketiga**: Premis-premis dalil:

a) Keberinteleksian dan keberilmuan adalah kehadiran sesuatu bagi sesuatu yang lain dan penampakan sesuatu bagi sesuatu yang lain.
b) Penampakan dan kehadiran sesuatu bagi sesuatu yang lain adalah derivatif dari penampakan dan kehadiran sesuatu itu bagi dirinya sendiri.

Kesimpulan: Bahwa forma-forma rasional (yang merupakan ilmu) adalah tampak dan hadir bagi dirinya sendiri, artinya forma-forma rasional ini adalah objek intelek bagi dirinya sendiri.[3]

Perlu diisyaratkan bahwa dalil-dalil yang telah kami sebutkan juga diterapkan oleh Sadr al-Muta'allihin pada forma-forma inderawi dan imajinatif.[4]

b. Dalil-dalil Tahap Kedua

1) **Dalil Pertama**: Premis-premis dalil:

a) Hubungan jiwa dengan persepsi-persepsinya adalah hubungan materi dengan forma.
b) Hubungan antara setiap materi dan formanya adalah kesatuan eksistensial.

Kesimpulan: Hubungan antara jiwa dan persepsi-persepsinya adalah kesatuan eksistensial.[5]

2) **Dalil Kedua**: Premis-premis dalil:

a) Jiwa adalah sebab bagi forma-forma perseptual, dan forma-forma perseptual adalah akibat darinya.
b) Setiap sebab menyatu dengan akibatnya.

Kesimpulan: Jiwa menyatu dengan forma-forma perseptual.[6]

3) **Dalil Ketiga**: Premis-premis dalil:

a) Forma-forma perseptual tersifati dengan keberinteleksian tanpa perantara apa pun.
b) Jiwa adalah subjek efisien pengetahuan dan konsekuensinya adalah intelek bagi forma-forma yang dapat diinteleksi.
c) Keberintelekan dan keberinteleksian adalah dua hal yang berkorelasi.
d) Dua hal yang berkorelasi adalah setara dalam wujud. Jika salah satunya diabstraksikan dari inti esensi dan realitas, maka yang lain juga diabstraksikan dari inti esensi dan realitas.

Kesimpulan: Kesatuan tingkatan wujud jiwa dengan tingkatan wujud forma-forma perseptual. Dengan kata lain, jiwa menyatu dengan forma-forma perseptual dan forma-forma yang dapat diinteleksi.[7]

4) **Dalil Keempat**: Premis-premis dalil:

a) Jiwa tersifati dengan keberintelekan secara aktual dan esensial setelah terjadinya persepsi. Ditambahkan pula bahwa dalam proses pengetahuan, kita memiliki satu intelek, bukan lebih dari satu. Mengingkari premis ini berarti mengingkari keberintelekan yang hakiki.
b) Tidak mungkin memahami keberadaan jiwa sebagai intelek esensial kecuali melalui kesatuan jiwa dengan forma-forma yang dapat diinteleksi. Jika tidak, maka kita akan mengatakan bahwa jiwa adalah intelek melalui forma-forma yang dapat diinteleksi, dan ini akan meniscayakan regresi tak terbatas yang batil.

---

1 *Risalah Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*, hlm. 13.
2 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 315.
3 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 284-299.
4 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 317.
5 *Risalah fi Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*, Sadr al-Muta'allihin, ed. Alizadeh, hlm. 189-190.
6 Ibid., hlm. 190-191.
7 Ibid., hlm. 18.

Kesimpulan: Jiwa menyatu dengan forma-forma yang dapat diinteleksi.[1]

c. Dalil-dalil Para Pengikut Sadr al-Muta'allihin atas Masalah Ini

Mulla Hadi Sabziwari menyebutkan beberapa dalil atas masalah ini dalam catatannya atas *al-Asfar* dan dalam *Manzhumah*-nya, yang terpenting di antaranya:

1) Dalil Pertama:

a) Objek intelek esensial adalah imaterial.
b) Setiap yang imaterial adalah intelek dengan sendirinya.

Kesimpulan: Objek intelek esensial adalah intelek dengan sendirinya, dan ini berarti kesatuan intelek dan objek intelek.[2]

2) Dalil Kedua:

a) '*Alim*' (yang mengetahui) adalah salah satu dari derivatif, dan '*ilm*' (ilmu) adalah prinsip derivasinya.
b) Prinsip derivasi adalah instansiasi hakiki bagi setiap derivatif, seperti wujud yang merupakan instansiasi hakiki bagi maujud.

Kesimpulan: Ilmu identik dengan yang mengetahui, dan yang mengetahui yang hakiki adalah yang diketahui secara esensial, yaitu kesatuan yang mengetahui dan yang diketahui.[3]

3) Dalil Ketiga:

a) Jiwa rasional adalah sumber bagi objek-objek intelek, dengan mempertimbangkan tingkatannya yang luhur dan batin esensinya.
b) Pemberi sesuatu tidaklah kekurangan darinya.

Kesimpulan: Jiwa memiliki objek-objek intelek pada tingkatannya yang luhur, dan dari sini mengikuti kesatuan intelek dan objek intelek pada tingkatan tersebut.[4]

4) Dalil Keempat:

a) Pikiran dan luar adalah dua arena dari arena-arena wujud, dan keduanya memiliki hukum yang sama dari sisi perwujudan dan realitas.
b) Hubungan maujud-maujud eksternal dengan "luar" bukanlah hubungan wadah dengan yang diwadahi. Sebaliknya, "luar" diabstraksikan dari wujud maujud-maujud eksternal, dan maujud-maujud eksternallah yang hanya memiliki realitas.

Kesimpulan: Hubungan pikiran dengan maujud-maujud mental adalah seperti hubungan maujud-maujud eksternal dengan "luar" sebagaimana telah kami jelaskan. Demikianlah terbukti kesatuan intelek dan objek intelek.[5]

Dalam *Manzhumah*-nya, ia berkata:

Dengan predikasi esensial, forma yang dapat diinteleksi, kesatuannya dengan intelek adalah yang dikatakan.

Ia juga berkata:

"Dan yang diandalkan dalam membuktikan tujuannya adalah apa yang dinukil dari Alexander dari bab kesatuan materi dan forma, karena jiwa pada tingkatan akal hylomorfis adalah materi bagi objek-objek intelek, dan ia adalah forma baginya."[6]

Allamah Thabathaba'i berargumen sebagai berikut:

a. Ilmu sesuatu tentang sesuatu yang lain adalah terhasilkannya yang diketahui pada yang mengetahui.
b. Forma-forma perseptual, wujudnya adalah bagi yang lain.
c. Setiap apa yang wujudnya bagi yang lain, maka ia menyatu dengannya.

Kesimpulan: Forma perseptual menyatu dengan jiwa.[7]

---

1 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 317-318.
2 *al-Asfar*, Komentar Sabziwari, jil. 3, hlm. 320.
3 Ibid.
4 Ibid., hlm. 321.
5 Ibid.
6 *Syarh al-Manzhumah*, al-Sabziwari, jil. 1, hlm. 148-149.
7 *Nihayat al-Hikmah*, Allamah Thabathaba'i, Tahap 11, Pasal 2.

Demikianlah para penganut Hikmah Muta'aliyah mencoba mendirikan teori kesatuan intelek dan objek intelek, karena ia adalah salah satu dari kaidah-kaidah fundamental di atas mana hikmah ini berdiri. Mereka menyebutkan banyak dalil dan argumen demonstratif untuknya.

3. Para Penentang Teori Kesatuan Intelek dan Objek Intelek

Mungkin di antara penentang terpenting teori ini adalah Syaikh al-Ra'is Ibnu Sina, kemudian Syaikh al-Ishraq dan Fakhruddin al-Razi. Penentangan Ibnu Sina terhadapnya kembali pada pandangan khasnya dalam masalah ilmu dan persepsi. Ibnu Sina menganggap bahwa subjek efisien pengetahuan (jiwa) adalah substansi sempurna dalam esensinya yang mampu memperoleh forma-forma perseptual melalui instrumen-instrumen. Hubungan antara forma dan jiwa adalah hubungan aksiden dengan substansi. Sebagaimana inherensi substansi dalam aksiden tidak meniscayakan perubahan apa pun dalam esensi substansi, demikian pula subjek efisien pengetahuan tidak mengalami perubahan apa pun saat memperoleh forma-forma perseptual, dan perubahan-perubahan terpusat pada aksiden-aksiden dan fenomena-fenomena dari persoalan tersebut. Syaikh al-Ra'is dalam dua kitabnya yang terkenal, *al-Syifa*'[1] dan *al-Isyarat wa al-Tanbihat* (An-Namath as-Sabi'), menyebutkan empat dalil atas kebatilan kesatuan intelek dan objek intelek:

a. Dalil-dalil Umum

1) Dalil Pertama: Ia mengatakan bahwa pembicaraan tentang sesuatu menjadi sesuatu yang lain tanpa perubahan kualitatif (*istihalah*) atau komposisi adalah perkataan puitis dan tidak rasional. Karena setelah kesatuan, jika kedua hal ini ada dalam keadaan ini, mereka adalah dua hal maujud yang berbeda, maka di sini tidak ada kesatuan apa pun. Dan jika salah satunya ada dan yang lain tiada, di sini juga tidak terjadi kesatuan. Dan jika keduanya tiada, maka kesatuan juga tidak dapat dibayangkan.[2]
2) Dalil Kedua: Syaikh al-Ra'is dalam pembahasan jiwa di *al-Syifa*' menyebutkan tentang ilmu dan mengisyaratkan pada teori kesatuan intelek dan objek intelek, di mana ia menganggapnya mustahil. Karena pembicaraan tentang menjadi-nya sesuatu menjadi sesuatu yang lain, jika dalam bentuk "penanggalan dan pengenaan," maka pada kenyataannya yang pertama tidak akan menjadi yang kedua, melainkan di sini yang pertama menjadi batal dan tersisalah subjeknya atau sebagian darinya. Dan jika salah satunya ada dan yang lain, baik ada maupun tiada, maka dalam semua kasus tidak mungkin terwujud kesatuan apa pun antara yang pertama dan yang kedua.

Tentu saja, Ibnu Sina dan para pengikutnya berangkat dalam sanggahan mereka terhadap teori ini dari beberapa hipotesis, yang terpenting di antaranya: **pertama**, pembedaan antara maujud-maujud adakalanya melalui keseluruhan esensi, sebagian esensi, atau melalui aksiden. **Kedua**, bahwa intensifikasi dan pelemahan adalah mustahil dalam wujud. **Ketiga**, kebatilan dan kemustahilan gerak dalam substansi. **Keempat**, kemustahilan berkumpulnya forma-forma yang banyak dalam satu materi. **Kelima**, pembatasan perubahan pada "perubahan kualitatif" dan "menjadi dan lenyap".

Hasil dari hipotesis-hipotesis ini adalah penafian kesatuan antara dua hal yang maujud.[3]

Sadr al-Muta'allihin dalam *al-Asfar* telah menjawab dalil Syaikh dalam *al-Isyarat* bahwa tidaklah niscaya adanya pembedaan antara dua maujud, karena mungkin saja konsep-konsep berbilang dari sisi makna tetapi maujud dengan satu wujud. Misalnya, "hewan" dan "rasional" yang berbilang dari sisi konsep tetapi keduanya maujud dalam manusia dengan satu wujud.

Ia juga menjawab dalilnya dalam *al-Syifa*' bahwa maujud pertama dan kedua adalah maujud dengan satu wujud tanpa adanya jenis perubahan kualitatif apa pun.[4] Tentu saja, untuk memahami jawaban-jawaban Mulla Sadra atas dalil-dalil Syaikh al-Ra'is, perlu dipahami hipotesis-hipotesis dari mana ia berangkat, yang merupakan lawan dari hipotesis-hipotesis yang disebutkan oleh Syaikh al-Ra'is.

b. Dalil-dalil Khusus Ibnu Sina

1) **Dalil Pertama**: Seandainya intelek, yaitu jiwa, mempersepsi sesuatu seperti "A" dan bersatu dengannya, maka di sini ada dua keadaan:
   a) Keadaan jiwa tidak berubah dari keadaan awalnya sebelum mempersepsi "A". Di sini, mempersepsi

1 *Thabi'iyyat al-Syifa*', al-Fann as-Sadis, al-Maqalah al-Khamisah, al-Fashl 6.
2 *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, Ibnu Sina, An-Namath as-Sabi', al-Fashl 11.
3 *Thabi'iyyat al-Syifa*', al-Fann as-Sadis, al-Maqalah al-Khamisah, al-Fashl 6.
4 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 326.

"A" dan tidak mempersepsinya adalah sama. Ini berarti jiwa tidak mempersepsi "A".

b) Adapun jika terjadi perubahan:
   - Adakalanya perbedaan dan transformasi ini bersifat esensial, yaitu jiwa berubah secara total, artinya jiwa lenyap dan "A" tercipta. Di sini tidak ada kesatuan.
   - Atau perbedaan dan perubahan ini bersifat aksidental, maka perubahan ini adalah perubahan kualitatif, bukan kesatuan.

2) Dalil Kedua: Seandainya jiwa bersatu dengan forma-forma ilmiah saat mengetahui dan mempersepsi, maka di sini akan meniscayakan beberapa kemustahilan:

a) Karena jiwa adalah sesuatu yang aktual, maka bukan sifatnya untuk menerima, karena yang potensial sifatnya adalah menerima.

b) Seandainya kita menerima kesatuan jiwa dan forma-forma perseptual, maka akan meniscayakan ketika ia bersatu dengan suatu forma, ia tidak akan dapat mempersepsi forma-forma lain, padahal kita menyaksikan sebaliknya.

c) Dengan asumsi bahwa jiwa dapat mempersepsi lebih dari satu forma, apakah ada perbedaan antara forma pertama dan kedua? Tentu saja, ketika ia bersatu dengan forma tertentu, akan meniscayakan perbedaan esensi jiwa saat bersatu dengan salah satunya dari yang lain.[1]

Adapun jawaban Sadr al-Muta'allihin terhadap dalil pertama Syaikh, ia menganggap bahwa Syaikh di sini berbicara bertentangan dengan fondasi-fondasinya dan mengisyaratkan pada bagian ketiga dari perubahan di luar perubahan kualitatif dan menjadi-lenyap, yang tidak meniscayakan hilangnya sesuatu apa pun. Dan ini berlaku pada masalah kesatuan intelek dan objek intelek. Bagian ketiga dari perubahan ini adalah penyempurnaan (*istikmal*).[2]

Adapun jawabannya terhadap dalil kedua, ia mengisyaratkan pada perbedaan fundamental di antara keduanya. Perbedaan ini adalah mengenai bagaimana jiwa tercipta. Ibnu Sina berkata bahwa jiwa bersifat rohaniah dalam keabadiannya, sedangkan Sadr al-Muta'allihin meyakini bahwa jiwa bersifat jasmaniah dalam kemunculannya dan rohaniah dalam keabadiannya.[3] Jiwa, menurut Sadr al-Muta'allihin, pada awalnya adalah forma jasmaniah seperti nutfah, yang memiliki predisposisi untuk menerima emanasi sebagai hasil dari perjalanan perfeksionisnya, di mana ia mencapai tahap di mana dilimpahkan padanya emanasi keimaterialan. Jiwa, dalam perjalanan laku spiritual ini, keluar dari kekurangan menuju kesempurnaan. Atas dasar definisi ini, Sadr al-Muta'allihin mencoba memecahkan kesulitan-kesulitan yang disebutkan oleh Syaikh al-Ra'is.[4]

Di antara tokoh yang menolak teori ini adalah Fakhruddin al-Razi. Ia berkata:

> "...Sesungguhnya barang siapa yang menginteleksi sesuatu, jika ia bersatu dengannya, maka jika ia menginteleksi sesuatu yang lain hingga ia bersatu dengannya, maka hakikatnya menjadi hakikat objek intelek kedua. Maka saat itu, wajiblah ia tidak lagi menjadi intelek bagi objek intelek pertama. Jika tidak, maka satu hal akan memiliki dua hakikat yang berbeda, dan itu mustahil. Maka akan meniscayakan ia tidak lagi menjadi intelek bagi yang pertama saat ia menjadi intelek (bagi yang kedua), dan ini mustahil."[5]

Adapun Mulla Sabziwari, pembela teori kesatuan intelek dan objek intelek, ia memproblematiskan argumen korelasi yang disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin. Ia berkata:

> "Adapun jalur korelasi yang ditempuh oleh Sadr al-Muta'allihin dalam *al-Masya'ir* dan lainnya untuk membuktikan diskursus ini, adalah tidak sempurna, karena apa yang telah kami sebutkan dalam catatan atas *al-Asfar*. Dan yang menguatkan diskursus tersebut adalah bahwa yang maujud di luar dan yang maujud di pikiran adalah dua kembar yang menyusu dari satu susu. Sebagaimana makna 'maujud di luar' bukanlah bahwa 'luar' adalah sesuatu dan Zaid yang maujud di dalamnya adalah sesuatu yang lain... melainkan maknanya adalah bahwa wujudnya adalah keberluaran itu sendiri, dan bahwa ia adalah salah satu tingkatan dari luar, maka demikian pula makna 'maujud di pikiran' bukanlah bahwa pikiran, yaitu

1 *Thabi'iyyat al-Syifa*', al-Fann as-Sadis, al-Maqalah al-Khamisah, al-Fashl 6.

2 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 327.

3 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 330.

4 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 333. Sadr al-Muta'allihin telah membahas dalil-dalil Syaikh al-Ra'is dalam menafikan kesatuan intelek dan objek intelek, dan mencoba menyanggahnya dalam risalahnya *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*, ed. Dr. Alizadeh, hlm. 80-92.

5 *al-Mabahits al-Masyriqiyyah*, Fakhruddin al-Razi, jil. 1, hlm. 445.

jiwa rasional, adalah sesuatu, dan yang maujud di dalamnya adalah sesuatu yang lain..."[1]

Perkataan ini tidak disukai oleh editor *Manzhumah*, dan ia menyanggahnya dengan berkata:

"Adapunjalurkorelasi,iasempurnatanpakeraguan.Danjikaiadisinimenyatakanketidaksempurnaannya... namun, meskipun ia menetapkan hal itu di tempat-tempat tersebut atas ketidaksempurnaan jalur korelasi dalam membuktikan diskursus ini, yaitu dalam kesatuan intelek dengan objek inteleknya, ia akhirnya berpandangan jernih dan mengakui kebenaran argumen korelasi dan kesempurnaannya dalam kitab ini..."[2]

Jiwa Bersifat Jasmaniah dalam Kemunculannya dan Rohaniah dalam Keabadiannya (al-Nafs Jismaniyyat al-Huduts Ruhaniyyat al-Baqa')

Teori ini dianggap sebagai salah satu inovasi Sadr al-Muta'allihin dalam filsafat, di mana ia mendirikannya di atas dasar pandangan-pandangan filosofis dan inovasi-inovasi rasionalnya seperti gerak substansial... Di samping ia menyempurnakan pembahasan-pembahasan para pendahulu tentang jiwa, bahkan memberinya signifikansi besar, ia berinovasi dengan teori ini yang selaras dengan sistem epistemiknya.

1. Jiwa dan Berbagai Pandangan tentangnya

Telah diketahui adanya dua teori yang populer tentang jiwa dalam sejarah filsafat. **Pertama**, teori Plato dan para pengikutnya, di mana mereka menganggap jiwa sebagai hakikat imaterial dari materi dan independen darinya. Ia ada sebelum badan, kemudian menyatu dengannya setelah keberadaannya. Setelah kelemahan dan kematian badan, ia kembali ke tempat lain, dan kehadirannya dalam badan seperti keberadaan nahkoda di kapal.

Kedua, teori Aristoteles dan para pengikutnya, yang menganggap jiwa sebagai substansi, bahkan ia adalah forma badan dan kesempurnaan pertamanya. Badan bagi jiwa adalah jasad alami dan instrumen yang melaluinya jiwa mampu mengaktualisasikan daya-dayanya. Berdasarkan definisi Aristoteles, pengetahuan tentang jiwa hanya mungkin melalui perbuatan-perbuatan jasad. Hal itu karena badan, karena predisposisinya untuk menerima jiwa, memperoleh kesempurnaan pertamanya dari jiwa, artinya jasad memperoleh kehidupan, aktualitas, dan formanya dari jiwa. Atas dasar ini, jiwa dan badan bukanlah dua realitas yang terpisah satu sama lain, melainkan keduanya adalah bagian dari satu substansi. Ia mendefinisikan jiwa sebagai "kesempurnaan pertama bagi jasad alami yang memiliki kehidupan secara potensial," artinya ia menganggapnya sebagai sesuatu yang instrumental.[3]

Tentu saja, teori Aristoteles kemudian disempurnakan oleh Ibnu Sina dan kaum Peripatetik.

Adapun Sadr al-Muta'allihin, ia mengajukan teori ketiga, di mana ia meyakini, berbeda dengan Plato dan kaum Iluminasionis, bahwa jiwa bersifat jasmaniah dalam kemunculannya, artinya ia tidak teremanasi sebelumnya, melainkan teremanasi dari materi badan, kemudian ia membuat forma dirinya sendiri. Ia meyakini, berbeda dengan kaum Peripatetik, bahwa jiwa adalah substansi yang bergerak, bahkan ia seperti waktu, bergerak. Perlu diketahui bahwa ia menerima definisi kaum Peripatetik tentang jiwa. Kenyataannya, teori Sadr al-Muta'allihin adalah sintesis dari kedua teori yang terkenal dan upaya untuk merekonsiliasi keduanya. Bahkan, ia menyatakan secara eksplisit dalam *al-Asfar* bahwa teorinya adalah upaya untuk merekonsiliasi antara Plato dan kaum Peripatetik dalam masalah kebaruan dan keqadiman jiwa.[4]

Sadr al-Muta'allihin menerima definisi kaum Peripatetik tentang jiwa sebagaimana telah kami katakan, di mana ia menganggapnya: "kesempurnaan pertama bagi jasad alami yang berinstrumen," karena ia mengaktualisasikan daya-dayanya melalui jiwa. Jiwa adalah substansi imaterial dan sederhana secara esensial, tidak fana, dan bukan dari jenis materi dan materialitas. Ia memberikan kehidupan pada badan untuk digunakannya dalam mengaktualisasikan daya-dayanya. Ia meyakini bahwa jiwa memiliki dua aspek: satu dari sisi esensinya, ia imaterial dan dari jenis entitas-entitas terpisah; dan yang kedua dari sisi aktualitas

---

1 *Syarh al-Manzhumah*, jil. 1, hlm. 149-150.

2 *Syarh al-Manzhumah*, jil. 1, hlm. 148-149, Komentar Allamah Hasanzadeh Amuli.

3 Untuk informasi lebih lanjut, dapat dirujuk: *Aristhu wa Hikmat-e Masya*', Jean Brun, terjemahan Sayyid Abulqasim Purhusaini, hlm. 128.

4 Untuk menelaah pandangan kaum Iluminasionis dan Peripatetik, dapat dirujuk sumber-sumber berikut di samping karya-karya Ibnu Sina: *Hayakil al-Nur*, *Majmu'ah Mushannafat Syaikh al-Ishraq*, jil. 3, hlm. 85-86; *al-Alwah al-'Imadiyyah*, *Majmu'ah Mushannafat Syaikh al-Ishraq*, jil. 3, hlm. 129-134; *al-Tahshil*, Bahmanyar, hlm. 823-830; *Atsulujiya*, Plotinus, hlm. 77-78.

dan laku jasmaniahnya, di mana ia tidak terpisah dari jasad.[1]

Ia berkata dalam mendefinisikannya:

> "...Sesungguhnya jiwa adalah kesempurnaan pertama bagi jasad alami, dan bukan setiap jasad alami, karena jiwa bukanlah kesempurnaan bagi api maupun tanah. Sebaliknya, jiwa yang ada di alam ini adalah kesempurnaan bagi jasad alami yang darinya teremanasi kesempurnaan-kesempurnaan keduanya dengan instrumen-instrumen yang digunakannya untuk perbuatan-perbuatan kehidupan."[2]

Adapun dalil keberadaannya adalah bahwa kita menyaksikan jasad-jasad yang darinya muncul efek-efek tidak dalam satu pola yang sama tanpa kehendak, seperti sensasi, gerak, nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi. Prinsip dari efek-efek ini bukanlah materi, karena ia adalah potensi murni dan tidak ada aktualitas di dalamnya. Bukan pula forma, karena bisa saja ada jasad-jasad yang berbeda dari jasad-jasad tersebut dalam efek-efeknya. Jadi, ada dalam jasad-jasad prinsip-prinsip non-jasmaniah yang bukan jasad, yaitu daya lain yang terkait dengan jasad, yaitu jiwa.[3]

Adapun hubungan antara jiwa dan badan adalah dalam bentuk pengaturan (*tasharruf*), di mana jiwa mengatur badan untuk menyempurnakan esensi alami badan. Ia campur tangan di dalamnya dalam bentuk menciptakan gerak-gerak dan perbuatan-perbuatan voluntaristik manusia, di mana ia menggerakkan otot-otot badan. Pada saat yang sama, jiwa memiliki afeksi dari daya-daya badan, di mana ia menyimpan dan terpengaruh oleh efek-efek dan hasil-hasil indra. Kebutuhan timbal balik ini mengarah pada dijadikannya lima indra jasmaniah sebagai sarana dan instrumen untuk memperoleh persepsi-persepsi universal, rasional, dan imajinatif. Jika tidak, maka ia tidak akan dapat memperoleh predisposisi-predisposisinya tanpa indra.[4] Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "...Keterkaitan jiwa dengan badan dan pengaturannya di dalamnya adalah persoalan esensial baginya menurut wujud individualnya. Maka atribusi psikis ini padanya ke badan adalah mengkonstitusinya, tetapi tidak meniscayakan dari itu bahwa ia termasuk dalam bab relasi, dan tidak mengeluarkannya dari batasan kesubstansialan."[5]

Telah diketahui bahwa pembahasan-pembahasan jiwa pada Sadr al-Muta'allihin adalah rinci dan luas. Ia telah membuktikan penyatuannya atas persepsi-persepsi dan keberadaannya sebagai keseluruhan daya. Ia telah membuktikan dengan banyak dalil keimaterialannya, khususnya jiwa rasional manusia. Adapun yang dimaksud di sini adalah membuktikan kebaruannya bersama badan dan keabadiannya setelah kemusnahannya.

2. Dalil-dalil Kaidah Ini

Sadr al-Muta'allihin menyebutkan serangkaian dalil atas masalah ini. Ia menganggap bahwa jiwa adalah baru dengan kebaruan badan. Ia senantiasa baru, berubah dari keadaan-keadaan substansial terendah menuju yang tertinggi, di mana pada awalnya ia adalah sesuatu yang murni seperti materi prima, kosong dari setiap kesempurnaan formal dan forma inderawi, imajinatif, atau intelektual, kemudian ia menyempurna secara bertahap. Seandainya ia qadim, niscaya ia akan sempurna dalam substansi, fitrah, dan esensi, sehingga tidak akan mengalami kekurangan dan keterbatasan. Seandainya ia tidak kurang dalam wujudnya, niscaya ia tidak akan membutuhkan instrumen-instrumen dan daya-daya, sebagiannya vegetatif dan sebagiannya hewani. Adapun dalil-dalil terpentingnya:

a. Dalil Pertama: Jiwa membutuhkan badan, karena yang imaterial murni membutuhkan dalam proses pembaruan, predisposisi, dan gerak, sesuatu yang pada esensinya adalah potensi, dan ini tidak lain adalah materi jasmaniah. Jadi, jiwa membutuhkan materi jasmaniah. Seandainya ia ada sebelum badan, maka ia adakalanya berada dalam badan lain, dan ini batil karena meniscayakan reinkarnasi yang batil; atau adakalanya ia terpisah dari semua badan, maka akan meniscayakan terjadinya perubahan temporal pada sesuatu di luar alam materi, gerak, dan predisposisinya, dan ini mustahil. Sadr al-Muta'allihin berkata:

   > "...Dan yang benar adalah bahwa jiwa-jiwa manusia, sebagai jiwa, adalah baru dengan kebaruan badan. Dan sebagai sesuatu dalam ilmu Allah dari sisi hakikatnya, ia qadim dengan keqadiman ilmu-

1 *al-Asfar*, jil. 8, hlm. 346.
2 *al-Asfar*, jil. 8, hlm. 16.
3 Ibid., hlm. 6.
4 Untuk informasi lebih lanjut, rujuk: *al-Asfar*, jil. 7, hlm. 118; jil. 8, hlm. 376; jil. 9, hlm. 98; dan jil. 2, hlm. 81.
5 *al-Asfar*, jil. 8, hlm. 12-13.

Nya. Maka ia bersifat jasmaniah dalam kemunculannya dan rohaniah dalam keabadiannya, ketika ia telah menyempurna dan keluar dari potensi menuju aktualisasi.

Dan argumen demonstratif atas hal itu adalah bahwa setiap yang imaterial dari materi dan aksiden-aksidennya tidak akan mengalami aksiden yang dekat, karena telah terbukti dan ditetapkan bahwa aspek pembaruan, gerak, dan predisposisi, semuanya kembali pada sesuatu yang pada esensinya adalah potensi murni, yang tidak terhasilkan kecuali dengan apa yang menempatinya dari forma-forma dan keadaan-keadaan, dan itu tidak lain adalah materi jasmaniah. Jika demikian halnya, maka akan meniscayakan setiap yang baru adalah jasmaniah, dan bahwa yang imaterial murni, sebagai sesuatu yang demikian, adalah non-material. Maka jiwa, seandainya ia ada sebelum badan, maka tidak lepas dari kemungkinan: adakalanya ia berada dalam badan lain, maka akan meniscayakan reinkarnasi, dan itu mustahil sebagaimana akan engkau ketahui; atau adakalanya ia terpisah dari semua badan, maka akan meniscayakan terjadinya pembaruan dan perubahan temporal pada sesuatu di luar alam materi, gerak, dan predisposisinya, dan ini mustahil."[1]

b. Dalil Kedua: Seandainya jiwa ada sebelum badan, niscaya ia akan imaterial, dan setiap yang imaterial dari materi dan aksiden-aksidennya, tidak akan mengalami aksiden asing, karena keberaksidenan setiap aksiden yang tidak niscaya bagi sesuatu membutuhkan daya penerima dan predisposisi sebelumnya untuk kemunculan aksiden tersebut. Maka pandangan tentang didahuluinya jiwa akan meniscayakan kebersamaannya dengannya. Kemudian dari sisi lain, seandainya jiwa ada sebelum badan dan tidak baru bersama badan, maka tidak boleh ia berbilang dalam keberadaan tersebut, dan tidak pula satu.[2]
c. Dalil Ketiga: Seandainya jiwa ada sebelum badan, maka tidak lepas dari kemungkinan: adakalanya ia, menurut substansinya, adalah akal murni kemudian keberjiwaan menjadi aksiden padanya, atau ia adalah jiwa selamanya. Keduanya mustahil. Pada yang pertama, akan meniscayakan di alam akal terjadinya sifat dan munculnya keadaan yang belum ada sebelumnya. Dan pada yang kedua, akan meniscayakan ia menganggur, dan tidak ada yang menganggur dalam wujud.[3]
d. Dalil Keempat: Adapun mengenai keberadaan jiwa sebagai rohaniah dalam keabadiannya, ia menyebutkannya di bawah judul bahwa jiwa tidak mati dengan kematian badan. Hal itu melalui penafian hubungan dan keterkaitan esensial antara jiwa dan badan. Sadr al-Muta'allihin berkata:

"Karena setiap sesuatu yang rusak dengan rusaknya sesuatu yang lain, maka ia terkait dengannya dengan sejenis keterkaitan. Sebab setiap dua hal yang tidak ada keterkaitan esensial dan hubungan rasional di antara keduanya, maka rusaknya salah satunya tidak meniscayakan rusaknya yang lain. Keterkaitan esensial antara dua hal adakalanya melalui kausalitas, atau akibat, yang diungkapkan dengan kedahuluan dan keterkemudian, atau adakalanya melalui akibat dari hal yang sama, yang diungkapkan dengan kebersamaan dan kesetaraan dalam wujud. Jika badan mendahului jiwa, yaitu menjadi sebab baginya, dan sebab ada empat, maka adakalanya ia adalah subjek efisien bagi jiwa yang memberinya wujud, atau penerimanya, atau forma finalnya."

Dan keempat aspek ini semuanya tidak mungkin.[4]

Sadr al-Muta'allihin menyebutkan serangkaian *istibshar* (penyaksian batin) atas keabadian jiwa setelah kematian badan, di antaranya adalah bahwa pada waktu tidur, badan melemah, dan kelemahannya tidak meniscayakan kelemahan jiwa, bahkan jiwa menguat pada waktu tidur. Ini menguatkan dugaan bahwa kematian badan tidak diikuti oleh kematian jiwa. Juga yang menunjukkan keabadiannya adalah kesepakatan para penganut syariat dan agama atas hal itu, dan telah datang dalam hadis-hadis nabawi dan Al-Qur'an al-Karim apa yang menunjukkan hal itu.[5]

Di samping dalil-dalil ini, Sadr al-Muta'allihin berbicara tentang metodenya dalam membuktikan masalah ini dan perbedaannya dengan metode-metode lain. Ia berkata:

"...Adapun mereka yang kokoh dalam ilmu, yang menyatukan antara spekulasi dan argumentasi demonstratif, antara *kasyf* dan *wijdan*, menurut mereka jiwa memiliki banyak urusan dan fase. Ia, di samping kesederhanaannya, memiliki keberadaan-keberadaan eksistensial, sebagiannya sebelum alam,

1 *Mafatih al-Ghayb*, Sadr al-Muta'allihin, jil. 2, hlm. 622-623.
2 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 379-380.
3 Ibid., hlm. 382.
4 Ibid., hlm. 383.
5 Ibid., hlm. 391-392.

> sebagiannya bersama alam, dan sebagiannya setelah alam. Mereka melihat bahwa jiwa-jiwa manusia ada sebelum badan menurut kesempurnaan sebabnya, karena sebabnya adalah sempurna dalam esensi dan sempurna dalam memberi efek. Dan apa yang demikian, tidak akan terpisah darinya akibatnya. Tetapi pengaturannya dalam badan bergantung pada predisposisi khusus dan syarat-syarat tertentu. Dan telah diketahui bahwa jiwa adalah baru saat kesempurnaan predisposisi badan dan abadi setelah badan jika ia telah menyempurna. Dan itu tidak lain karena sebabnya abadi selamanya. Maka jika engkau memperoleh ilmu yakin tentang keberadaan sebabnya sebelum badan dan engkau mengetahui makna sebab dan akibat, dan bahwa sebab esensial adalah kesempurnaan dan tujuan akibat, maka engkau akan memperoleh ilmu tentang keberadaannya sebelum badan menurut kesempurnaan wujudnya dan kekayaannya."[1]

Kemudian ia berkata:

> "Maka yang benar adalah bahwa jiwa manusia bersifat jasmaniah dalam kemunculan dan pengaturannya, dan rohaniah dalam keabadian dan inteleksinya. Maka pengaturannya dalam jasad-jasad adalah jasmaniah, dan inteleksinya terhadap esensinya dan esensi Penjadinya adalah rohaniah."[2]

Tidak diragukan lagi bahwa teori ini memiliki dampak besar pada teori-teori Sadr al-Muta'allihin lainnya dan memiliki banyak manfaat, terutama jika kita mengetahui bahwa jiwa adalah salah satu poros di sekitar mana berputar teori-teori terpenting Sadr al-Muta'allihin dalam ilmu dan pengetahuan.[3]

Yang Sederhana dalam Realitas adalah Segala Sesuatu (*Basith al-Haqiqah Kull al-Asyya'*)

Kaidah "*Basith al-haqiqah kull al-asyya' wa laysa bi syai'in minha*" (Yang sederhana dalam realitas adalah segala sesuatu dan bukan sesuatu pun darinya) dianggap sebagai salah satu kaidah filosofis terpenting yang diklaim oleh Sadr al-Muta'allihin bahwa dialah yang menciptakannya dan mendirikan dalil atasnya. Melaluinya, ia berhasil memecahkan banyak problematika filosofis. Lalu, apa konten dari kaidah ini dan apakah ada yang berpandangan demikian sebelum Sadr al-Muta'allihin?

1. Konten Kaidah Ini

Berdasarkan apa yang telah didirikan oleh Sadr al-Muta'allihin, harus dikatakan bahwa konten dari kaidah ini adalah bahwa yang sederhana dari segala sisi memiliki seluruh kesempurnaan eksistensial dan tidak ada kesempurnaan eksistensial apa pun di luarnya, di mana seluruh maujud ada di dalamnya dengan satu wujud yang kolektif dan sederhana. Meskipun seluruh maujud dipredikasikan padanya dengan pertimbangan "*yang sederhana dalam realitas adalah segala sesuatu*", bagian kedua dari kaidah ini, "*dan bukan sesuatu pun darinya*", menunjukkan penafian seluruh kekurangan dan batasan benda-benda dari yang sederhana ini. Karena Wajib al-Wujud adalah instansiasi fundamental dari kaidah ini, maka ia diterapkan padanya, di mana dibuktikan bahwa Wajib al-Wujud menghimpun seluruh kesempurnaan wujud, sedemikian rupa sehingga ia tidak kehilangan sifat eksistensial apa pun dan tidak mengalami kekurangan apa pun yang dapat dibayangkan. Bahkan, seluruh maujud membutuhkan-Nya dalam keberadaan mereka.[4] Jadi, kaidah ini membuktikan bahwa yang sederhana dari segala sisi, di samping ia adalah satu dan menghimpun seluruh kesempurnaan, ia juga tidak tersusun dan sama sekali tidak menerima komposisi, karena hal itu bertentangan dengan kesederhanaan.

Tentu saja, kaidah ini biasanya diajukan di dua tempat: **pertama**, dalam metafisika dalam arti yang lebih umum, yaitu setelah pembagian wujud menjadi wajib dan mungkin, di mana dijelaskan beberapa hukum Yang Wajib, di antaranya kesederhanaan dan keterbebasan dari segala jenis komposisi. **Kedua**, dalam pembahasan metafisika dalam arti yang lebih khusus, di mana di sini dilakukan pembahasan secara rinci tentang Wajib al-Wujud dan hukum-hukumnya, yang terpenting di antaranya adalah kesederhanaan.[5]

---

1 *al-Asfar*, jil. 8, hlm. 346-347.

2 Ibid., hlm. 347.

3 Untuk informasi lebih lanjut mengenai topik ini, dapat dirujuk: *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra*, hlm. 171-175; *Nafs dar Hikmat-e Muta'aliyah-ye Mulla Sadra*, Sayyid Muhammad Khamenei, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 24, hlm. 34 & 42.

4 Dapat dirujuk: *Basith al-Haqiqah Kull al-Asyya' wa Laysa bi Syai'in Minha*, *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 93; *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra*, hlm. 211-216; *Ibtikarat-e Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*, Bagian Kedua, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 12, hlm. 84-86.

5 *Rahiq Makhtum*, Bagian 5, jil. 2, hlm. 321.

Sadr al-Muta'allihin telah mengklaim dalam *al-Asfar*[1] bahwa tidak ada yang mampu memahami dan mencapai kaidah ini selain dirinya dan Aristoteles, dan ia menganggapnya sebagai salah satu dari kekhasan pemikirannya. Ia menganggap bahwa tidak ada di muka bumi ini orang yang memiliki ilmu tentang itu. Ia berkata:

> "Dan ini adalah diskursus yang mulia yang tidak kutemukan di muka bumi ini orang yang memiliki ilmu tentangnya."[2]

Para komentator Sadr al-Muta'allihin menguatkan apa yang ada dalam perkataannya. Mulla Hadi Sabziwari berkata:

> "Ini adalah masalah yang samar yang disebutkan dalam sebagian besar kitab-kitabnya, bahkan dalam ringkasan-ringkasannya seperti *al-'Arsyiyyah* dan *al-Masya'ir*. Sedikit sekali yang dituntun padanya kecuali Aristoteles menurut keyakinan penulis, semoga Allah menyucikan ruhnya. Dan menurutku, banyak dari para gnostik tidak dituntun padanya hingga mereka beristilah dalam mengungkapkannya dengan 'tingkatan detail dalam keglobalan', sebagaimana tidak tersembunyi bagi penelaah perkataan mereka."[3]

Meskipun sebagian peneliti meyakini keberadaannya dalam kitab-kitab dan perkataan para gnostik, di sini tidak boleh dilupakan peran Sadr al-Muta'allihin, yang dengan sendirinya dianggap sebagai inovasi filosofis besar, dan perannya menonjol dalam pengorganisasian, penyempurnaan, dan pendirian argumen demonstratif atas kaidah ini.[4] Sebagaimana telah kami bicarakan, kaidah ini telah dinisbatkan pada Aristoteles,[5] dan Sadr al-Muta'allihin di banyak tempat menegaskan keberadaannya dalam kitab *Atsulujiya* karya Plotinus. Tentu saja, penisbatan ini pada Aristoteles dan *Atsulujiya* muncul dari kekeliruan dalam menisbatkan kitab *Atsulujiya* pada Aristoteles, dan ini adalah kekeliruan sebagian besar *hukama*' Muslim. Kenyataannya, kitab ini adalah karya Plotinus. Oleh karena itu, jika penisbatan pandangan tentang kaidah ini berdasarkan kitab ini, maka setelah menjadi jelas, ternyata ia bukanlah dari perkataan Aristoteles, melainkan dari perkataan Plotinus.

Untuk memahami kaidah ini dan apa yang dimaksud dengannya, perlu dijelaskan beberapa hal yang terkait langsung dengannya. Pertama, kami jelaskan apa yang dimaksud dengan yang sederhana. Yang dimaksud dengannya adalah lawan dari yang tersusun (*al-mu'allaf*) yang terdiri dari jasad-jasad yang berbeda. Terkadang dimaksudkan dengannya lawan dari yang terkomposisi (*al-murakkab*) dari bagian-bagian yang berbeda. Yang dimaksud dengan yang sederhana adalah yang tidak memiliki bagian. Penulis kitab *al-Nazhrah al-Daqiqah* berkata: "Lafal 'sederhana' terkadang digunakan dan dimaksudkan dengannya lawan dari 'tersusun' yang dihasilkan dari jasad-jasad yang berbeda..., maka yang dimaksud dengannya adalah yang tidak tersusun dari jasad-jasad yang berbeda, dan makna ini dari 'sederhana' disebut juga 'tunggal'. Dan terkadang ia digunakan dan dimaksudkan dengannya lawan dari 'terkomposisi' yang dihasilkan dari bagian-bagian yang berbeda yang saling berinteraksi, yang dengannya menjadi satu hal yang darinya muncul efek lain yang timbul dari kesatuan dan interaksi bagian-bagian... Maka yang dimaksud dengan 'sederhana' dalam penggunaan ini adalah yang tidak memiliki bagian. Jika makna ini berlaku padanya secara absolut, artinya ia tidak memiliki bagian eksternal maupun mental, baik secara real maupun analitis, maka ia adalah yang sederhana secara absolut..."[6]

Kemudian ia berkata: "Maka kesederhanaan yang hakiki dan dalam kesempurnaan absolut serta kelengkapan total, terbatas pada hakikat wujud dan kemurniannya, yaitu yang merupakan sederhana dalam realitas secara absolut dan dalam setiap konteks dan wadah."

Adapun yang dimaksud dengan "benda-benda" dalam perkataan kita "*yang sederhana dalam realitas adalah segala sesuatu*", bukanlah makna yang langsung terlintas di benak dan dipahami, yang mencakup esensi-esensi dan identitas-identitas. Sebaliknya, yang mereka maksud adalah identitas-identitas khusus yang membuat esensi-esensi dan wujud-wujud khusus yang mengkonstitusikannya menjadi terwujud. Atas dasar ini, yang dimaksud dengan kaidah ini adalah wujud yang hakiki dan sejati, yaitu yang sederhana absolut, yang dengan

1 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 111.
2 *al-Asfar*, jil. 3, hlm. 40.
3 *al-Asfar*, Komentar Sabziwari, jil. 2, hlm. 368.
4 *Qawa'id-e Kulli-ye Falsafi dar Falsafah-ye Islami*, jil. 1, hlm. 108-109.
5 *Syarh al-Manzhumah*, al-Sabziwari, jil. 2, hlm. 599-600.
6 *al-Nazhrah al-Daqiqah fi Qa'idat Basith al-Haqiqah*, hlm. 52.

keluasan, keliputan, dan keesaannya, ia adalah seluruh wujud dan eksistensi dalam hakikatnya.[1]

Karena ketiadaan komposisi adalah salah satu karakteristik terpenting dari Yang Esa ini, maka perlu diberikan tinjauan singkat pada bagian-bagian terpenting dari komposisi yang dapat dibayangkan:

1. Komposisi dari bagian-bagian kuantitatif, seperti kuantitas yang tersusun dari bagian-bagian.
2. Komposisi dari materi dan forma eksternal, seperti maujud-maujud material.
3. Komposisi dari materi dan forma mental.
4. Komposisi dari genus dan diferensia.
5. Komposisi dari wujud dan esensi.
6. Komposisi dari ketiadaan dan keberadaan, wujud dan 'adam.

Berdasarkan ini, Wajib al-Wujud, sebagaimana telah dibuktikan oleh para filsuf, terbebas dari semua jenis komposisi yang ada, karena komposisi meniscayakan kebutuhan, dan Dia Maha Suci darinya.

Karena yang sederhana dan Yang Wajib dipredikasikan padanya seluruh maujud, maka di sini adalah tepat untuk mengingatkan beberapa bagian predikasi yang dibicarakan oleh Sadr al-Muta'allihin:

1. **Predikasi primer-esensial**: di mana poros kesatuan antara subjek dan predikat adalah konsep, sedemikian rupa sehingga ini meniscayakan kesatuan dalam instansiasi, tetapi ia menjelaskan dan mengklarifikasi poros perbedaan.
2. **Predikasi lazim-teknis**: di mana poros kesatuan antara subjek dan predikat adalah instansiasi, dan konsep adalah poros perbedaan.
3. **Predikasi hakikat dan derivatif (***haml al-haqiqah wa al-raqiqah***)**: dalam predikasi ini, instansiasi adalah poros perbedaan dan konsep adalah poros kesatuan, di mana konsep ini fana dalam yang direpresentasikan. Dengan kata lain, instansiasi bukanlah poros kesatuannya, melainkan tingkatan-tingkatan yang sempurna atau yang menurun, seperti predikasi tingkatan-tingkatan wujud yang rendah pada tingkatan-tingkatan yang tinggi, sedemikian rupa sehingga subjek dan predikat tidak menyatu dari sisi instansiasi tetapi menyatu dalam konsep.

Tentu saja, kesatuan konseptual ini tidak terpisah dari luar, karena tidak mungkin mengabstraksikan satu konsep dari dua instansiasi yang sama sekali berbeda. Harus ada semacam kesatuan antara kedua instansiasi, tetapi kesatuan ini adalah kesatuan generik, bukan kesatuan personal, seperti predikasi tingkatan-tingkatan wujud yang rendah pada tingkatan-tingkatan yang tinggi.

Dengan kata lain, predikasi ini dibangun di atas kesatuan subjek dan predikat dalam asal wujud dan perbedaan keduanya dalam kesempurnaan dan kekurangan wujud. Kontennya adalah bahwa tingkatan yang kurang ada dalam tingkatan yang sempurna dengan cara yang lebih luhur dan lebih tinggi. Akhirnya, predikasi dalam kaidah "*basith al-haqiqah*" adalah predikasi hakikat dan derivatif, dan maknanya adalah bahwa Wajib al-Wujud memiliki seluruh kesempurnaan eksistensial dengan cara yang lebih tinggi dan lebih luhur daripada apa yang ada pada makhluk-makhluk yang mungkin.

2. Dalil atas Kaidah Ini dan Problematika yang Timbul darinya

Sadr al-Muta'allihin menyebutkan sebuah dalil atas kaidah tersebut, yang dibangun di atas pembedaan antara afirmasi dan negasi yang mungkin berkumpul dalam satu hal. Karena pertemuan keduanya menunjukkan komposisi, dan karena telah terbukti dalam konten kaidah bahwa komposisi dinafikan darinya, maka yang sederhana tidak terkomposisi, tidak kurang, dan ia adalah segala sesuatu. Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "Ketahuilah bahwa yang sederhana dalam realitas dari segala sisi, maka dengan identitasnya ia adalah seluruh persoalan. Jika tidak, maka keberadaan esensinya akan terwujud dari identitas sesuatu dan bukan identitas sesuatu yang lain, maka esensinya akan terkomposisi, meskipun di dalam akal menurut pertimbangan saat analisis."

Dalam penjelasan persoalan-persoalan ini, setiap subjek adalah instansiasi dari afirmasi dan negasi. Karena menghadirkan forma sesuatu di pikiran akan tersusun dari keberadaan sesuatu itu dan forma predikat negatif (ketika kita berkata "manusia adalah manusia" dan "manusia bukan kuda"). Jika perbedaan ini ada di luar,

1 Ibid., hlm. 53.

maka akan meniscayakan komposisi eksternal dari materi dan forma. Dan jika perbedaan menurut akal, maka akan meniscayakan komposisi rasional dari genus dan diferensia atau esensi dan wujud.[1]

Dalil ini disebutkan di banyak tempat dalam karya-karya Sadr al-Muta'allihin.[2] Dalil ini juga disebutkan oleh para pengikut Hikmah Muta'aliyah dan mereka menerapkannya pada Wajib al-Wujud. Mulla 'Ali Nuri berkata dalam dalil atasnya:

> "...Argumen demonstratif telah berdiri bahwa setiap yang sederhana dalam realitas adalah segala sesuatu yang eksistensial, kecuali apa yang terkait dengan kekurangan dan ketiadaan. Dan Wajib al-Wujud adalah sederhana dalam realitas dan satu dari segala sisi. Maka Dia adalah seluruh wujud sebagaimana keseluruhan wujud adalah Dia. Adapun penjelasan premis mayor adalah bahwa identitas yang sederhana, seandainya ia bukan segala sesuatu, maka esensinya akan terwujud dari keberadaan sesuatu dan bukan keberadaan sesuatu yang lain. Maka esensinya akan terkomposisi dari dua aspek yang berbeda, padahal telah diasumsikan bahwa ia sederhana dalam realitas, ini kontradiksi. Maka diasumsikan bahwa ia sederhana jika ia adalah sesuatu tanpa sesuatu yang lain."[3]

Di sisi lain, Sadr al-Muta'allihin telah menyebutkan sebuah dalil atas keberadaan Wajib al-Wujud sebagai yang sederhana dalam realitas.[4]

Terdapat beberapa problematika yang mungkin muncul terhadap kaidah ini, yang telah disebutkan oleh sebagian dan telah dijawab. Adapun problematika-problematika terpenting tersebut adalah:

Pertama: Kaidah ini meniscayakan tidak sahnya negasi apa pun dari Wajib al-Wujud, padahal mungkin mempredikasikan sifat-sifat negatif pada-Nya. Wajib al-Wujud bukanlah jasad, bukan substansi, bukan aksiden... Seandainya sah menafikan kejasadan dari Wajib al-Wujud, maka esensi-Nya akan terwujud dari afirmasi dan negasi. Dan jika tidak sah, maka akan meniscayakan Wajib al-Wujud tersifati dengan sifat-sifat seperti kejasadan, kesubstansialan... Dijawab atas problematika ini bahwa sifat-sifat negatif secara umum adalah penafian kemungkinan dari Yang Wajib, dan kemungkinan dengan sendirinya adalah kekurangan dan keterbatasan. Jadi, kembalinya sifat-sifat negatif adalah pada penafian kekurangan, dan penafian ketiadaan, dan penafian kekurangan sama dengan kesempurnaan.

Kedua: Seandainya sah mempredikasikan segala sesuatu pada Wajib al-Wujud, dan karena dalam setiap predikasi meniscayakan kesatuan dan keidentikan, maka Al-Haqq Ta'ala akan menjadi identik dengan benda-benda esensial, dan keidentikan Yang Wajib secara esensial dan yang mungkin akan bertentangan.

Dikatakan dalam jawaban bahwa problematika ini muncul dari ilusi bahwa predikasi makhluk-makhluk yang mungkin pada Yang Wajib adalah predikasi lazim-teknis. Tetapi dengan penjelasan bahwa predikasi yang dimaksud di sini adalah predikasi hakikat dan derivatif, dan maknanya adalah bahwa hakikat makhluk-makhluk yang mungkin dan komal-nya ada pada Wajib al-Wujud, bahkan ada semacam kesamaan generik antara Yang Wajib dan yang mungkin (kesamaan generik dalam arti hakikat dan derivatif).[5]

3. Dampak-dampak yang Timbul dari Kaidah Ini

Signifikansi kaidah ini dalam Hikmah Muta'aliyah adalah karena ia dijadikan fondasi bagi banyak investigasi filosofis, di antaranya:

a. Setelah Sadr al-Muta'allihin menjelaskan kaidah ini dalam *al-Asfar*, ia berkata bahwa karena Wajib al-Wujud adalah sederhana dalam realitas, maka sesuai dengan kaidah ini, Dia memiliki seluruh kesempurnaan eksistensial dari maujud-maujud. Semua kesempurnaan ini diliputi oleh-Nya dengan satu wujud yang kolektif dan sederhana, dan tidak ada hakikat eksistensial apa pun di luar-Nya. Melalui jalan ini, terbuktilah kesempurnaan absolut Wajib al-Wujud.[6]
b. Karena kaidah ini membuktikan keberadaan Yang Wajib sebagai penghimpun seluruh kesempurnaan eksistensial, maka ia membuktikan salah satu premis fundamental untuk itu, yaitu pembuktian ilmu global (*'ilm ijmali*) Sang Pencipta di tengah penyingkapan detail (*kasyf tafshili*).[7]

---

1 *Risalah Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*, *Majmu'ah Rasa'il Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*, Maqalah Kedua, hlm. 92-93.
2 *al-'Arsyiyyah*, hlm. 5-6.
3 *Rasa'il-e Falsafi*, *Basith al-Haqiqah Kull al-Asyya' wa Wahdat-e Wujud*, Mulla 'Ali Nuri, hlm. 9.
4 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 50.
5 Dirujuk ke: *Basith al-Haqiqah Kull al-Asyya' wa Laysa bi Syai'in Minha*, Muhsin Qummi, *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 93.
6 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 116.
7 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 270.

c. Sadr al-Muta'allihin membuktikan kaidah "Wajib al-Wujud secara esensial adalah wajib dari segala sisi" melalui pembuktian kaidah "*basith al-haqiqah*".[1]
d. Melalui kaidah ini, dapat dibuktikan keesaan Yang Wajib dan ditolak keraguan Ibnu Kammunah. Ringkasan perkataannya adalah bahwa seandainya kita mengasumsikan adanya dua Wajib, maka tidak akan ada hubungan niscaya di antara keduanya, karena hubungan niscaya hanya dapat dibayangkan antara sebab dan akibat atau antara dua akibat dari satu sebab, dan ini tidak berlaku bagi dua Wajib. Oleh karena itu, salah satunya akan memiliki kesempurnaan yang tidak ada pada yang lain, dan ini akan mengarah pada komposisi pada satu Wajib dari keberadaan dan ketiadaan. Adapun ketika kita mengatakan bahwa Wajib al-Wujud adalah sederhana dan tidak ada jenis komposisi apa pun di dalamnya, maka dapat dikatakan bahwa "Wajib al-Wujud secara esensial adalah Wajib al-Wujud dari segala sisi."[2]
e. Ia berargumen dengan kaidah ini bahwa jiwa rasional manusia, meskipun memiliki banyak daya, adalah menyatu dengannya dan pada saat yang sama ia sederhana. Jiwa rasional adalah sederhana dengan sendirinya, dan setiap yang sederhana dalam realitas adalah segala sesuatu.
f. Berargumen dengan kaidah ini bahwa materi prima (*hayula*) dapat menerima semua forma, karena materi prima adalah sederhana murni, dan dari sinilah ia menghimpun seluruh benda. Ia adalah semua forma secara potensial, maka ia dapat menerima setiap forma.
g. Berargumen dengan kaidah ini tentang penetrasi sifat-sifat wujud pada seluruh maujud. Hal itu karena wujud hakiki meresap pada seluruh maujud, atas dasar masalah gradasi. Maka sifat-sifat hakiki wujud seperti ilmu, kekuasaan, kehendak, dan lain-lain, meresap pada seluruh maujud, bahkan pada benda mati dan tumbuhan.

Inilah beberapa persoalan di mana kaidah ini berlaku, dan ada masalah-masalah lain. Untuk penjelasan lebih lanjut, dapat dirujuk pada sumber-sumber yang relevan.[3]

Idea-idea Platonis (al-Mutsul al-Aflathuniyyah)

1. Sejarah Masalah dan Pandangan Sadr al-Muta'allihin

Pandangan tentang Idea-idea (*al-mutsul*) dinisbatkan kepada Plato, di mana filsafatnya berdiri di atas dasar pembedaan antara realitas dan citra yang tampak, atau antara "keberadaan" dan "bayangan". Karena alam inderawi menurutnya adalah citra yang tampak dan "bayangan", dan alam yang dapat diinteleksi adalah realitas dan "keberadaan". Plato meyakini bahwa setiap benda di alam semesta, baik material seperti hewan, tumbuhan, dan benda mati, maupun konseptual seperti kebesaran, kekecilan, keberanian, dan keadilan, semua ini memiliki asal dan hakikat yang membentuk model sempurna bagi benda ini, yang tidak dapat dipersepsi melalui indra, dan hanya melalui akal ia dapat dipersepsi.

Plato mengungkapkan hal ini dengan ungkapan "Idea" (*al-mitsal*). Idea, menurut pandangan Plato, adalah hakikat yang satu dan absolut yang tidak berubah dan tidak terkait dengan waktu dan ruang. Adapun individu-individu yang kita persepsi dengan indra dan ilusi kita adalah relatif, majemuk, berubah-ubah, dan terikat oleh waktu dan ruang.

Adapun para filsuf Muslim, sebagian dari mereka menerimanya, sebagian menolaknya, dan sebagian dapat dipahami pandangannya tentangnya melalui pendapat dan teorinya. Al-Farabi berkata bahwa yang dimaksud dengan Idea adalah bahwa maujud-maujud memiliki forma dalam ilmu Allah Ta'ala, dan forma ini ada dalam bentuk ilmu perolehan (*'ilm hushuri*), dan atas perubahan individu-individu dan maujud-maujud temporal dan spasial, forma tersebut tetap dalam keadaannya.[4]

Adapun Syaikh al-Ra'is Abu 'Ali Sina adalah salah satu penentang terkuat teori ini, di mana ia mendirikan banyak dalil untuk menyanggahnya. Ia menganggap bahwa popularitas akidah Idea Platonis adalah karena ia merupakan akibat dari cara transisi dari ilmu-ilmu alam ke ilmu-ilmu matematis, dan kemudian ke ilmu-ilmu

---

1 *Rahiq Makhtum*, Bagian 2, jil. 1, hlm. 243.
2 *al-Asfar*, jil. 1, hlm. 135.
3 Dapat dirujuk sumber-sumber berikut:
- "*Basith al-Haqiqah Kull al-Asyya' wa Laysa bi Syai'in Minha*", *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 93.
- *Ibtikarat-e Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*, Bagian Kedua, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 13, hlm. 84-86.
- *Qawa'id-e Kulli-ye Falsafi dar Falsafah-ye Islami*, jil. 1, hlm. 112-114.

4 *al-Jam' bayna Ra'yay al-Hakimayn*, al-Farabi, hlm. 106. *Mutsul-e Aflathuni az Manzhar-e Sadr al-Muta'allihin*, Zahra Mostafavi, hlm. 6.

ilahi. Karena konsepsi filosofis bermula dari ilmu alam, kemudian bergradasi ke ilmu matematis, dan berakhir pada ilmu ilahi. Oleh karena itu, terjadi kekeliruan dalam mentransfer akidah-akidah filsuf dari yang inderawi ke yang dapat diinteleksi. Sebagian dari mereka menyangka bahwa pembagian alam menjadi inderawi dan dapat diinteleksi meniscayakan bahwa dalam setiap benda ada dua hal. Misalnya, mereka membayangkan bahwa bagi manusia ada dua individu: salah satunya inderawi dan fana, dan yang lain dapat diinteleksi dan abadi. Mereka memberikan pada masing-masing wujud khusus miliknya, dan menamakan maujud imaterial yang dapat diinteleksi sebagai maujud ideal. Ia menganggap bahwa maksud mereka dengan Idea di alam akal adalah bahwa universalitas dan esensi yang berlaku untuk banyak individu dan ada di alam materi, universalitas ini ada di alam akal. Dan maujud-maujud intelektual ini adalah sebab bagi individu-individu di alam indra.[1]

Adapun Syaikh al-Ishraq, ia meyakini bahwa Idea adalah maujud-maujud imaterial, independen, dan subsisten dengan sendirinya. Ia menganggap bahwa setiap spesies dari spesies-spesies sederhana memiliki di alam akal satu akal imaterial yang merupakan pemilik spesies ini, penguasa spesies (*rabb al-naw'*), dan yang dominan serta mengendalikannya.[2]

Adapun al-Muhaqqiq al-Dawani, ia menganggap bahwa Idea Platonis adalah maujud-maujud yang tergantung di alam misal.[3] Mirdamad meyakini bahwa materialitas dan temporalitas, ketika dibandingkan satu sama lain, adalah spasial dan temporal. Tetapi ketika dibandingkan dengan keliputan ilmu Sang Pencipta, yang memiliki ilmu iluminatif, maka semuanya ada dalam satu tingkatan, dan tidak ada pembaruan maupun perubahan di dalamnya, dan ia tidak membutuhkan predisposisi-predisposisi material dan posisi-posisi jasmaniah. Dari sini, ia memiliki hukum entitas-entitas imaterial, dan inilah Idea-idea Platonis.[4]

Adapun Sadr al-Muta'allihin, yang dianggap sebagai salah seorang yang berinovasi dalam menetapkan masalah ini dan memberikan argumentasi atasnya, menganggapnya sebagai salah satu anugerah yang ia peroleh, yang tidak seorang pun berhasil mencapai esensinya. Sadr al-Muta'allihin berkata dalam *al-Mabda' wa al-Ma'ad*:

> "Kami telah menjelaskan hakikat keberadaan Idea Platonis, dan bahwa bagi setiap spesies ada individu imaterial intelektual di alam penciptaan langsung (*'alam al-ibda'*) yang berasal dari hakikat spesies tersebut. Dan aku tidak melihat selain diriku yang membahas hal itu, sebagai karunia dari Allah atasku, pertolongan, dan ilham. Dan Dia adalah Pemilik Taufik dan di tangan-Nya kendali segala urusan."[5]

Ia juga berkata setelah berbicara tentang peran yang dimainkan oleh Plato dalam masalah Idea:

> "...Dan para cendekiawan yang datang setelahnya (Plato) tidak mampu memahami Idea-idea cahaya ini sebagaimana mestinya, dan tidak mampu mengakui keberadaan forma-forma dari esensi-esensi alami ini yang imaterial dari materi di alam ilahi. Dan kami, dengan karunia dan kemurahan Allah, telah menghidupkan kembali jejak-jejaknya, mengokohkan bangunan mazhab dan pandangannya, membangun pilar-pilarnya, dan membelanya dari itu, serta mengurai simpul problematika yang dilontarkan padanya oleh setiap orang yang datang setelahnya hingga saat ini, sebagai pendekatan diri kepada Allah dan kerinduan pada negeri kemuliaan-Nya."[6]

Ia mengemukakan perkataan yang sama ini dalam *al-Asfar*.[7] Penerimaannya terhadap Idea-idea ini adalah dengan pemahaman khusus, seraya menolak menjadikannya sebagai kriteria bagi ilmu azali. Hal itu karena Idea-idea ini tidaklah qadim, sedangkan ilmu Allah Ta'ala adalah qadim. Ia berkata:

> "Adapun mazhab para penganut Idea, meskipun ia adalah mazhab yang didukung menurut kami... namun dalam menjadikan forma-forma tersebut sebagai kriteria bagi ilmu ilahi yang azali yang mendahului semua selainnya, ada ruang untuk perdebatan dan kritik. Karena ilmu Allah Ta'ala adalah qadim dan wajib secara esensial, sedangkan forma-forma ini terkemudian dalam wujud dari-Nya dan dari ilmu-Nya tentang esensi mereka. Lalu bagaimana mungkin ilmu-Nya tentang benda-benda berada dalam

1 *al-Syifa'*, al-Ilahiyyat, Maqalah Ketujuh.
2 *al-Talwihat*, *Majmu'ah Mushannafat Syaikh al-Ishraq*, jil. 1, hlm. 68.
3 *al-Qabasat*, hlm. 105.
4 *Mutsul-e Aflathuni az Manzhar-e Sadr al-Muta'allihin*, hlm. 7.
5 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, hlm. 224.
6 *Mafatih al-Ghayb*, jil. 2, hlm. 482-483.
7 *al-Asfar*, jil. 6, hlm. 188.

keazalian segala azali?"[1]

Adapun ringkasan pandangannya tentang Idea direpresentasikan dalam premis-premis berikut:

a. Kesatuan hakikat spesies dan Idea: Sadr al-Muta'allihin menganggap bahwa Idea dan spesies memiliki satu hakikat tunggal, tetapi mereka berbeda dalam cara keberadaannya. Sebagiannya material dan yang lain intelektual, tetapi esensi dan hakikatnya adalah satu. Setiap spesies dari spesies-spesies jasad memiliki individu-individu material yang banyak dan memiliki satu individu ideal intelektual.[2]
b. Idea, wujudnya adalah intelektual, dan bukan maujud dari alam misal. Oleh karena itu, ia mengungkapkannya di banyak tempat sebagai Idea-idea intelektual.
c. Hubungan antara jenis-jenis Idea: Sadr al-Muta'allihin berbicara tentang Idea terkadang sebagai sebab bagi maujud-maujud material, dan terkadang sebagai bayangan dan pemilik bayangan.
d. Hubungan antara Idea dan Yang Wajib adalah hubungan penciptaan langsung (*ibda'*), artinya Idea diciptakan melalui penciptaan langsung Yang Wajib atasnya.[3]

Akhirnya, di antara pandangan-pandangan tentang Idea adalah pandangan Mulla Hadi Sabziwari, yang menganggap bahwa bagi setiap spesies ada individu rasional imaterial yang tidak musnah. Kemudian, individu ini menghimpun seluruh kesempurnaan dalam individu-individu spesiesnya dalam bentuk kesatuan dan kesederhanaan. Idea Platonis memiliki providensi, pengaturan perfeksionis, dan penggerakan non-motorik. Idea adalah asal dan individu-individu spesies adalah cabang. Idea memiliki keluasan eksistensial dan keliputan atas individu-individu duniawi (*nasuti*).[4] Adapun mengenai keniscayaan pembahasan tentang Idea, Allamah Hasanzadeh Amuli berbicara dengan menganggap bahwa keniscayaan ini menonjol dalam persoalan-persoalan berikut:

a. Idea-idea adalah yang mengeluarkan maujud-maujud alami dari kekurangan menuju kesempurnaan yang mungkin baginya. Penguasa spesies adalah subjek efisien, tujuan, forma, dan aspek kesatuan bagi spesiesnya.
b. Idea-idea adalah subjek-subjek hakiki bagi ilmu, yaitu forma-forma ilmiah hakiki dari benda-benda, sebagaimana ia diperhatikan dan dipentingkan dalam pembahasan tentang wujud bayangan mental, dan dalam pembahasan tentang kesatuan intelek dan objek intelek.
c. Tidak mungkin mencapai hakikat sebagian riwayat, bahkan ayat, kecuali melalui pencapaian hakikat Idea-idea ilahi.[5]

2. Dalil-dalil atas Idea: Yang Mendukung dan Yang Menentang

Syaikh al-Ra'is menafikan keberadaan Idea melalui beberapa penalaran yang telah diupayakan oleh Sadr al-Muta'allihin untuk disanggah dan dijawab. Di sini kami akan membahas dalil-dalil Syaikh al-Ra'is dan jawaban Sadr al-Muta'allihin, penalaran Syaikh al-Ishraq Syihabuddin Suhrawardi, dan pada akhirnya dalil-dalil yang disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin.

Adapun dalil pertama Syaikh al-Ra'is untuk menafikan Idea, ringkasannya adalah bahwa individu-individu dari satu hakikat tunggal yang memiliki satu batasan dan satu esensi, tidak mungkin berbeda dalam hal keimaterialan dan kejasmanian, serta kebutuhan dan ketiadaan kebutuhan pada materi. Demikian pula, mereka tidak mungkin terpisah dalam hal yang dapat diinteleksi dan yang dapat diindra.

Sadr al-Muta'allihin telah menjawab dalil Syaikh ini dengan menganggap bahwa perkataan ini hanya benar pada esensi univok (*mutawathi'ah*) dan tidak benar pada esensi bergradasi (*musyakkakah*). Ini yang pertama. Adapun yang kedua, perkataan Syaikh bergantung pada penerimaan masalah bahwa "esensi dan yang esensial berbeda dalam hakikat dan esensi dari sisi keduanya adalah esensi dan yang esensial." Tetapi kenyataannya, ini adalah *petitio principii*. Sebagian besar kaidah para pendahulu mengakui bahwa mungkin saja bagi satu hakikat tunggal untuk memiliki yang kurang dan yang sempurna secara esensial, tanpa adanya penjadian oleh penjadi dan perantara antara esensi sesuatu dan kemiskinan atau kekayaannya.

Adapun dalil kedua Syaikh adalah bahwa tidak mungkin bagi individu-individu dari satu hakikat tunggal

1 *al-Asfar*, jil. 5, hlm. 214.
2 *al-Asfar*, jil. 5, hlm. 191.
3 Dapat dirujuk: *Mutsul-e Aflathuni az Manzhar-e Sadr al-Muta'allihin*, hlm. 10-12.
4 *Syarh al-Manzhumah*, al-Sabziwari, jil. 2, hlm. 707-713.
5 *Syarh al-Manzhumah*, Komentar oleh Hasanzadeh Amuli, jil. 2, hlm. 704.

sebagiannya menjadi sebab secara esensial dan sebagian lainnya menjadi akibat juga. Jika ditemukan satu individu yang merupakan akibat secara esensial dari individu lain dari spesiesnya, maka akan meniscayakan individu yang lain itu juga merupakan akibat dari individu ketiga, dan begitu seterusnya hingga berakhir pada daur (*dawr*) atau regresi tak terbatas (*tasalsul*), dan keduanya mustahil. Sadr al-Muta'allihin menjawabnya dengan jawaban yang telah disebutkan sebelumnya.[1]

Dalam menjawab keraguan-keraguan para penentang Idea, khususnya kaum Peripatetik, Syaikh al-Ishraq memberikan sebuah jawaban yang di dalamnya ia mencoba menyanggah sebagian besar keraguan mereka. Ia berkata:

> "...Bukankah kalian telah mengakui bahwa forma substansi terhasilkan di pikiran dan ia adalah aksiden, sampai-sampai kalian berkata bahwa sesuatu memiliki wujud di luar dan wujud di dalam pikiran. Maka jika mungkin hakikat kesubstansialan terhasilkan di pikiran dan ia adalah aksiden, maka mungkin pula di alam intelektual, esensi-esensi subsisten dengan sendirinya, dan memiliki idola-idola (*ashnam*) di alam ini yang tidak subsisten dengan sendirinya, karena ia adalah kesempurnaan bagi yang lain."[2]

Adapun Syaikh al-Ishraq, ia telah menetapkannya dengan cara yang baik sebagaimana dilakukan oleh Sadr al-Muta'allihin. Kami telah menyaksikannya dalam pembicaraannya yang lalu bagaimana ia berargumen untuk Idea dan keberadaannya, bahkan ia bersikeras akan keberadaannya. Ia berkata:

> "Ketahuilah, bahwa setiap sesuatu dari apa yang ada di alam elemental tergambar di falak sesuai dengan bagaimana ia ditemukan di sini dengan seluruh keadaannya. Dan setiap manusia terukir beserta seluruh keadaan, gerak, dan diamnya, baik yang telah ada maupun yang akan ada..."[3]

Adapun dalil pertama Syaikh al-Ishraq yang disebutkan dalam *al-Mutharahat*, ia menganggap bahwa daya-daya vegetatif (nutritif, pertumbuhan, reproduktif) adalah aksiden, karena baik menurut pandangan para pendahulu yang mengatakan bahwa setiap keadaan dalam sebuah lokus adalah aksiden, maupun atas dasar pandangan kalangan terkemudian yang mengatakan bahwa aksiden adalah keadaan dalam sebuah lokus yang independen darinya. Pembawa daya ini adakalanya ruh uap yang senantiasa berubah, atau adakalanya organ-organ maujud-maujud vegetatif. Jika pembawanya adalah ruh uap yang senantiasa berubah, maka akan meniscayakan perubahan forma-forma ini secara total. Dan jika pembawanya adalah organ-organ, maka ia berada di bawah pengaruh panas internal dan eksternal. Jika demikian, maka tidak mungkin perbuatan-perbuatan yang beragam dan menakjubkan ini teremanasi dari organ-organ. Jadi, harus ada sebuah daya imaterial yang darinya teremanasi perbuatan-perbuatan ini, yang mampu mempersepsi esensinya dan selain esensinya, dan ia adalah pengatur jasad-jasad vegetatif yang disebut akal.[4]

Adapun dalil keduanya adalah bahwa ia meyakini jika kita meneliti secara saksama maujud-maujud alam ini, niscaya kita akan tahu bahwa ia tidak terjadi secara kebetulan. Jika tidak, maka tidak mungkin spesies-spesiesnya terjaga, dan jika tidak, maka mungkin dari manusia lahir selain manusia, padahal kenyataannya tidak demikian, karena spesies-spesies ini senantiasa dalam satu pola yang sama. Maka harus ada bagi setiap spesies jasmaniah sebuah substansi imaterial cahaya yang subsisten dengan sendirinya yang mengatur spesies ini. Substansi imaterial ini bersifat universal, dan yang mereka maksud dengan keberadaannya sebagai universal adalah bahwa karena keimaterialannya, hubungannya dengan semua individu spesiesnya adalah sama.[5]

Adapun dalil ketiga adalah melalui kaidah kemungkinan yang lebih mulia dan yang lebih rendah (*imkan al-asyraf wa al-akhass*). Ringkasannya adalah bahwa setiap kali ditemukan yang mungkin yang lebih rendah, maka niscaya ada sebelumnya yang mungkin yang lebih mulia darinya. Karena substansi intelektual lebih mulia dari selainnya, maka keberadaannya haruslah sebelum apa yang di bawahnya.[6]

Sadr al-Muta'allihin, meskipun menerima pandangan Syaikh al-Ishraq, namun ia melontarkan beberapa catatan kepadanya yang dapat diringkas sebagai berikut:

---

1 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 74-75.
2 *Hikmat al-Ishraq*, *Majmu'ah Mushannafat Syaikh al-Ishraq*, jil. 2, hlm. 92.
3 Ibid., hlm. 244.
4 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 53-55.
5 Ibid., hlm. 56-57.
6 Ibid., hlm. 59.

a. Penguasa-penguasa spesies adalah individu dari spesies jasmaniahnya, bukan sebuah contoh di luar hakikat spesies sebagaimana tampak dari penjelasan Syaikh al-Ishraq.
b. Jika kita menganggap bahwa penguasa spesies adalah contoh bagi individu-individu dari satu spesies dan bukan bagi satu individu darinya, maka harus ada semacam keserupaan di antara mereka, artinya penguasa spesies manusia harus memiliki dua tangan dan dua kaki. Jika tidak, maka tidak mungkin kita menyebutnya contoh manusia.
c. Berdasarkan mazhab Syaikh al-Ishraq dalam fundamentalisme esensi dan menganggapnya sebagai yang dijadikan secara esensial, maka haruslah adakalanya akal-akal latitudinal berbeda secara esensial seperti efek-efeknya, dan ini bertentangan dengan akidah Syaikh, atau adakalanya perbedaan efek-efek juga, seperti subjek efisiennya, berbeda dalam intensitas dan kelemahan serta kesempurnaan dan kekurangan. Bagaimanapun, keyakinan pada penguasa-penguasa spesies dan penerimaan kausalitasnya terhadap alam inderawi haruslah terjadi hanya melalui keyakinan pada fundamentalisme eksistensi.[1]

Adapun Sadr al-Muta'allihin, ia menyebutkan tiga dalil atas keberadaan Idea: pertama dari sisi gerak, kedua dari sisi persepsi, dan ketiga dari sisi efek-efek. Penjelasannya adalah sebagai berikut:[2]

a. Dalil pertama dari sisi gerak: Ia menjelaskan melalui pembahasan gerak bahwa forma-forma alami adalah prinsip-prinsip gerak dalam jasad-jasad. Subjek langsung gerak dan subjek efisien di sana haruslah mengalir dan senantiasa baru. Karena forma-forma menyatu dengan materi prima, maka setiap apa yang terjadi dari potensi ke aktualisasi memiliki kemungkinan menerima forma-forma. Kami telah mengatakan bahwa gerak dan waktu dalam pembaruan ini mengikuti pembaruan substansi-substansi. Dan esensi alami yang mengalir ini dalam pembaruannya tidak membutuhkan sebab dan pemberi emanasi, karena pemberi emanasi adalah sesuatu yang non-jasmaniah dan non-imaterial, oleh karena itu esensi-esensi alami bersandar pada akal imaterial.
b. Dalil kedua dari sisi persepsi: Sadr al-Muta'allihin menganggap bahwa esensi-esensi alami spesifik memiliki kesatuan wujud dan penyaksian, sebagiannya inderawi dan sebagiannya intelektual. Misalnya, dalam wujud ada sesuatu yang inderawi seperti manusia yang tersusun dari materi dan aksiden-aksiden inderawi berupa kuantitas, kualitas, dan posisi. Inilah manusia alami. Ada manusia lain yang dilihat dari esensinya tanpa menyertakan apa yang menyertai manusia berupa kesatuan, kemajemukan, dan aksiden-aksiden lainnya. Inilah universal alami. Ini tidak maujud secara esensial, melainkan secara aksidental. Ditambahkan pada kumpulan ini adalah manusia universal yang di dalamnya berpartisipasi banyak individu, dan ia imaterial dari kekhususan-kekhususan material karena kesetaraannya dalam hubungan dengan semuanya. Wujud imaterial manusia ini adakalanya di dalam jiwa atau di luar. Jika di dalam jiwa, akan meniscayakan aksiden menjadi substansi. Jadi, manusia ini adalah wujud imaterial yang instansiasi-instansiasinya ada di luar.
c. Dalil ketiga dari sisi efek-efek: Esensi-esensi alami jasmaniah dari unsur-unsur mineral, vegetatif, dan hewani meninggalkan efek-efeknya pada jasad-jasad mereka, dan mereka tidak independen dalam menciptakan efek-efek khusus mereka. Jasad-jasad ini tidak mengeluarkan perbuatan apa pun kecuali dengan partisipasi posisi dan materi. Karena setiap apa yang independen dari posisi dan materi adalah imaterial, maka efek-efek yang teremanasi dari jasad-jasad ini haruslah terkonstitusi dan bersandar pada substansi-substansi intelektual melalui perantara forma-forma alami. Adapun Allamah Thabathaba'i, ia tidak menerima bahwa dalil-dalil ini mampu membuktikan teori Idea. Ia mulai mendiskusikan dalil-dalil yang disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin dalam *al-Asfar* dan melontarkan beberapa problematika padanya.[3]

3. Dampak-dampak yang Timbul dari Teori Idea

Sebagian menganggap bahwa penerimaan teori Idea Platonis membantu dalam menerima dan membuktikan beberapa persoalan lain. Mungkin yang terpenting adalah dampak yang ditinggalkannya pada masalah ilmu, eksistensi mental, dan penjelasan bagaimana manusia mengetahui universalitas. Di antara masalah-masalah lain juga adalah penjelasan dan pengarahan ilmu partikular terhadap yang lain, di mana sebagian menganggap bahwa Idea Platonis adalah kriteria bagi ilmu partikular Yang Wajib, dan ini ditolak oleh Sadr al-Muta'allihin sebagaimana telah kami jelaskan sebelumnya. Idea-idea juga meninggalkan dampak pada bagian asensi

---

1 *Barrasi-ye Mutsul-e Aflathuni dar Falsafah-ye Islami* (Kajian tentang Idea-idea Platonis dalam Filsafat Islam), *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 7, hlm. 55.

2 Dalil-dalil ini disebutkan dalam: *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 159-161.

3 *al-Asfar*, jil. 2, hlm. 53, Komentar oleh Allamah Thabathaba'i.

dalam logika. Premis-premis argumen demonstratif haruslah universal, permanen, esensial, dan niscaya. Maka sebagian ahli logika memanfaatkan Idea-idea untuk menjamin premis-premis argumen demonstratif. Di sisi lain, karena Idea-idea menjamin prinsip-prinsip dari banyak ilmu partikular, maka di sini kita tidak dapat mengingkari dampak Idea dalam persoalan-persoalan etis, sosial, dan politis.[1] Jelaslah dari studi terhadap karya-karya dan tulisan-tulisan para pendahulu bahwa dampak yang ditinggalkan oleh teori Idea tidak dapat diingkari, di mana mereka mengandalkannya dalam membuktikan banyak masalah, lalu mereka menggeneralisasikannya dalam masalah-masalah ini. Adapun para *hukama*' terkemudian, tidaklah mudah bagi mereka untuk menerima teori Idea, bahkan mereka mengingkarinya dan menganggap bahwa tidak ada kebutuhan untuk menganutnya.

Ilmu Partikular Wajib al-Wujud tentang Benda-benda Sebelum Keberadaannya

Masalah ilmu Yang Wajib adalah salah satu masalah teologis dan filosofis terpenting, di mana diajukan di dalamnya berbagai pembahasan, seperti apakah Allah Ta'ala mengetahui atau tidak? Dan jika Dia mengetahui, apakah Dia memiliki ilmu tentang esensi-Nya dan tentang selain-Nya, ataukah Dia hanya mengetahui esensi-Nya? Semua—yaitu para *hukama*' Muslim—sepakat bahwa Allah Ta'ala adalah 'alim, atas dasar kaidah yang mengatakan bahwa "pemberi kesempurnaan tidaklah kekurangan darinya." Maka, pemberi ilmu tidaklah kekurangan darinya. Ketiga mazhab filosofis sepakat dalam masalah ilmu, tetapi berbeda dalam menjelaskan apakah ilmu hudhuri mencakup ilmu sebab tentang akibat dan ilmu akibat tentang sebab, ataukah ia terbatas pada ilmu tentang esensi saja.

Kaum Peripatetik mengingkari keberadaan masalah ilmu akibat tentang sebab dan ilmu sebab tentang akibat sebagai ilmu hudhuri. Mereka meyakini bahwa Wajib al-Wujud mengetahui esensi-Nya dan konsekuensi-konsekuensi esensi-Nya, yaitu forma-forma ilmiah representasional, dengan ilmu hudhuri. Adapun ilmu-Nya Ta'ala tentang selain-Nya adalah ilmu perolehan (*'ilm hushuri*).

Kaum Iluminasionis menganggap bahwa ilmu perolehan Yang Wajib tentang selain-Nya tidak dapat dibayangkan. Kemudian, apakah ilmu hudhuri Yang Wajib tentang selain-Nya adalah ilmu partikular bersamaan dengan penciptaan atau tidak? Dan apakah Yang Wajib memiliki ilmu partikular sebelum penciptaan atau tidak? Jawaban Sadr al-Muta'allihin dalam kedua masalah ini adalah afirmatif, artinya ia menganggap bahwa ilmu Yang Wajib tentang selain-Nya adalah partikular dan sebelum penciptaan. Adapun kaum Iluminasionis, jawaban mereka adalah afirmatif pada yang pertama dan negatif pada yang kedua, karena mereka meyakini bahwa ilmu sebelum penciptaan adalah ilmu global (*'ilm ijmali*).

Jika kita kembali pada kaum Peripatetik, kita akan mendapati mereka meyakini bahwa ilmu Allah Ta'ala tentang esensi dan tentang forma-forma ilmiah yang bukan esensi melainkan konsekuensi esensi, adalah ilmu hudhuri. Mereka mengatakan bahwa Dia mengetahui esensi-Nya dan forma-forma ilmiah dengan ilmu hudhuri. Penalaran yang digunakan oleh kaum Peripatetik dalam membuktikan hal-hal ini adalah kaidah "pemberi kesempurnaan tidaklah kekurangan darinya." Ya, ilmu Yang Wajib tentang selain esensi-Nya adalah ilmu perolehan representasional. Kaum Peripatetik juga meyakini bahwa ilmu perolehan Yang Wajib adalah ilmu perolehan aktif, bukan pasif. Ilmu perolehan terbagi menjadi aktif dan pasif, yaitu ketika ilmu perolehan menjadi sebab bagi yang diketahui eksternal atau menjadi akibat darinya. Dorongan bagi pandangan kaum Peripatetik ini adalah anggapan mereka bahwa alam, yang merupakan tatanan terbaik, mengikuti tatanan ilmiah, dan tatanan ini terbebas dari segala kekurangan dan cacat. Kemudian mereka membagi ilmu perolehan aktif menjadi sempurna dan kurang.

Yang sempurna adalah ketika ilmu ini menjadi sebab sempurna bagi yang diketahui, dan ilmu dengan sendirinya menjadi sebab bagi terwujudnya yang diketahui, dan yang mengetahui tidak membutuhkan yang lain saat menciptakan yang diketahui. Dalam selain kasus ini, maka ilmu ini akan menjadi kurang. Ilmu Allah Ta'ala adalah ilmu perolehan aktif yang sempurna, bukan kurang, karena mereka meyakini bahwa ilmu Allah Ta'ala itu sendiri tentang tatanan ciptaan yang terbaik meniscayakan perwujudannya tanpa membutuhkan yang lain. Karena kaum Peripatetik menganggap ilmu-Nya Ta'ala tentang selain-Nya sebagai ilmu perolehan universal, maka di sini diajukan pertanyaan berikut: apakah Allah Ta'ala mengetahui partikular-partikular?

1 *Rahiq Makhtum*, Bagian 1, jil. 2, hlm. 267-268.

Syaikh al-Ra'is meyakini bahwa Wajib al-Wujud mengetahui partikular-partikular dan tidak ada sebesar zarrah pun yang luput dari-Nya. Karena ilmu-Nya adalah aktif dan berada di puncak rantai sebab-sebab longitudinal, maka Dia mengetahui seluruh sebab-sebab dari fenomena-fenomena. Dan rantai longitudinal berakhir pada fenomena partikular, dan mustahil ia berakhir pada sesuatu yang universal.[1]

Adapun Syaikh al-Ishraq Syihabuddin Suhrawardi, ia menganggap bahwa kriteria ilmu Yang Wajib tentang selain-Nya adalah kehadiran benda-benda itu sendiri, bukan forma-forma representasional. Ia meyakini bahwa ilmu Yang Wajib tentang selain-Nya identik dengan esensi pada tingkatan esensi, dan pada tingkatan perbuatan, ia identik dengan perbuatan. Tetapi ilmu esensial Yang Wajib adalah global. Artinya, Allah Ta'ala memiliki ilmu tentang esensi-Nya, dan esensi-Nya adalah sebab bagi benda-benda. Ilmu tentang sebab meniscayakan ilmu tentang akibat. Oleh karena itu, Dia mengetahui selain-Nya, tetapi ilmu ini tidak partikular, melainkan ilmu-Nya tentang benda-benda sebelum penciptaan adalah ilmu global.

Adapun Sadr al-Muta'allihin[2], ia telah menyanggah teori kaum Peripatetik dan Iluminasionis, dan mencoba menjelaskan bahwa ilmu bersamaan dengan penciptaan adalah forma-forma eksternal dari benda-benda. Ia juga mencoba menemukan kriteria yang kuat bagi ilmu partikular sebelum penciptaan. Sadr al-Muta'allihin menganggap bahwa ilmu Yang Wajib tentang keberadaan benda-benda adalah identik dengan keberadaan mereka. Karena alam, yaitu apa yang selain Allah, adalah konsekuensi eksternal dari wujud Al-Haqq, karena ia bukanlah konsekuensi dari wujud mental-Nya, dan bukan pula dari konsekuensi esensi-Nya, karena Al-Haqq Ta'ala tidak memiliki esensi. Jadi, kriteria ilmu Allah bukanlah forma-forma representasional sebagaimana dikatakan oleh kaum Peripatetik, karena ia bukanlah konsekuensi dari wujud mental-Nya. Menurut pandangan Sadr al-Muta'allihin, alam eksternal adalah yang diketahui secara esensial dan yang dikuasai secara esensial, artinya ia adalah ilmu dan kekuasaan... Berdasarkan itu, tidak ada sesuatu pun di luar ilmu Allah Ta'ala, baik material maupun non-material. Sadr al-Muta'allihin telah mengerahkan upayanya untuk menjelaskan ilmu setelah penciptaan dan menjelaskan ilmu partikular sebelum penciptaan melalui 'irfan, argumentasi demonstratif, dan Al-Qur'an. Ia bersandar pada ayat mulia: "*Tidak ada yang luput dari-Nya seberat zarrah pun di langit maupun di bumi*" untuk membuktikan ilmu partikular sebelum penciptaan. Tentu saja, pemecahan masalah ilmu partikular Yang Wajib sebelum penciptaan bergantung pada keberadaan esensi Yang Wajib memiliki forma-forma seluruh makhluk yang mungkin. Karena esensi mengetahui esensinya sendiri dengan ilmu hudhuri, maka ia harus menjadi cermin bagi seluruh forma makhluk yang mungkin. Karena Dia menyaksikan esensi-Nya, maka Dia harus menyaksikan seluruh makhluk yang mungkin dalam esensi-Nya. Juga, berdasarkan kaidah "*basith al-haqiqah*", Wajib al-Wujud yang berada pada tingkat kesederhanaan tertinggi memiliki seluruh kesempurnaan yang dilimpahkan ke alam selain-Nya. Jika kita kembali pada perkataan Sadr al-Muta'allihin, kita akan mendapatinya berbicara tentang ilmu Wajib al-Wujud dan bagaimana ilmu ini, dan bahwa ia termasuk di antara mereka yang dituntun padanya pada saat sedikit sekali yang mencapainya. Ia berkata:

> "Telah terbukti dalam ilmu universal bahwa setiap kali diketahui sebab sempurnanya dengan esensinya atau dengan aspek keberadaannya sebagai sebab—aku tidak menyangka engkau akan memahami dari kausalitas ini adalah kausalitas relatif yang terkemudian dari sebab dan akibat, sebaliknya yang dimaksud adalah aspek yang dengannya ia menjadi sebab sempurna—maka pastilah akibat juga diketahui dengan ilmu yang sempurna. Bahkan, ilmu yang sempurna tentang esensi-esensi sebab hanyalah diperoleh dari sisi ilmu tentang sebab-sebabnya yang mengarah padanya... Maka setiap orang yang menginteleksi sebab sempurna bagi suatu akibat, yaitu dengan esensinya atau menginteleksinya dengan aspek yang darinya muncul akibat, maka demikian pula ia menginteleksi akibat dengan inteleksi yang sempurna. Karena akibat dengan sendirinya adalah salah satu dari konsekuensi esensial dari sebab sempurna... Jika ini telah didasarkan, maka kami katakan: karena telah terbukti keberadaan Wajib al-Wujud sebagai yang mengetahui esensi-Nya, maka meniscayakan keberadaan-Nya sebagai yang mengetahui seluruh maujud. Karena esensi-Nya adalah sebab yang meniscayakan seluruh apa yang selain-Nya... Adapun bagaimana ilmu-Nya tentang benda-benda sedemikian rupa sehingga tidak meniscayakan keniscayaan (*ijab*), tidak pula keberadaan-Nya sebagai subjek efisien dan penerima, dan tidak pula kemajemukan dalam esensi-Nya dengan cara apa pun—Maha Tinggi Dia dari itu—maka ketahuilah bahwa ia adalah salah satu dari masalah-masalah hikmah yang paling samar. Sedikit sekali yang dituntun pada jalannya dan yang kakinya

1 Rujuk: *al-Syifa'*, al-Ilahiyyat, Maqalah ke-8, Pasal ke-6.

2 Dapat dirujuk: *al-Syawahid al-Rububiyyah*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 52.

goyah di dalamnya, bahkan Syaikh al-Ra'is Abu 'Ali bin Sina dengan kepiawaian dan kecerdasannya yang tak tertandingi, dan Syaikh Ilahi pemilik Iluminasi dengan kejernihan pikirannya, banyaknya latihan hikmahnya, dan tingkatan *kasyf*-nya, serta para unggul lainnya dalam ilmu. Jika ini adalah keadaan orang-orang seperti mereka, lalu bagaimana dengan yang di bawah mereka dari para tawanan alam indra... Dan demi umurku, sesungguhnya pencapaian persoalan agung seperti ini dengan cara yang benar, yang sesuai dengan prinsip-prinsip hikmah dan selaras dengan kaidah-kaidah agama... berada pada tingkatan tertinggi dari daya-daya pikir manusia, dan ia pada hakikatnya adalah kesempurnaan dari hikmah ilahi yang sejati."[1]

Jadi, menurut akidah Sadr al-Muta'allihin, hakikat ilahi yang suci dari sisi wujud adalah hakikat sederhana yang menghimpun seluruh alam penciptaan dan aktualitas, dan ia adalah prinsip dari seluruh kesempurnaan. Maka haruslah seluruh tingkatan eksistensial ada dalam esensi secara partikular. Pembuktian hal ini bergantung pada pembuktian beberapa premis, yang pada kenyataannya adalah premis-premis yang harus diterima untuk membuktikan ilmu partikular Yang Wajib tentang benda-benda sebelum penciptaan. Premis-premis tersebut adalah sebagai berikut:

a. Maujud-maujud yang memiliki esensi-esensi universal yang berbeda satu sama lain dari sisi keberadaannya sebagai instansiasi konsep-konsep. Sebagian darinya sederhana di luar dan tersusun di pikiran. Sebagian lain tersusun dari materi dan forma eksternal yang menyatu dengan sejenis kesatuan.
b. Wujud khusus, dengan pertimbangan wujud eksternal, berbeda dan terpisah dari setiap jenisnya. Misalnya, manusia mencakup dari sisi bagaimana wujud dan perwujudannya, benda mati, jasad yang tumbuh, yang sensitif, dan yang bergerak dengan kehendak. Tetapi tidak meniscayakan dari itu berkumpulnya makna-makna ini dalam manusia. Maka wujud manusia bukanlah wujud benda mati, tumbuhan, dan hewan.
c. Sebab yang memberi wujud haruslah lebih mulia dan lebih sempurna dari akibat.

Kesimpulan: Ketika mengkaji premis-premis ini, menjadi jelas bahwa hakikat Al-Haqq Ta'ala yang sederhana haruslah menghimpun seluruh alam penciptaan eksistensial dengan cara yang lebih sempurna daripada apa yang ada di alam entitas partikular. Dan apa yang dapat disaksikan dari kesempurnaan-kesempurnaan yang terpisah-pisah pada maujud-maujud, ada pada wujud tersebut dalam bentuk kemurnian dan ketidakterbatasan.[2] Sabziwari telah menjelaskan dalam *Manzhumah*-nya pandangan Sadr al-Muta'allihin dalam masalah ini.[3]

Agar kita dapat memahami akidah Sadr al-Muta'allihin, adalah tepat jika kita membahas berbagai pandangan tentang ilmu-Nya Ta'ala terhadap benda-benda, yang telah dihitung oleh Sadr al-Muta'allihin dalam karya-karyanya dan ia kritik serta komentari. Pandangan-pandangan tersebut adalah:

1. Mu'tazilah berpandangan tentang keberadaan yang tiada sebelum keberadaannya, dan kriteria ilmu Al-Haqq menurut mereka adalah keberadaan esensi-esensi yang terpisah dari seluruh wujud. Sadr al-Muta'allihin menganggap bahwa kitab-kitab hikmah penuh dengan pembatalan pandangan mereka, karena tidak ada "sesuatu" bagi yang tiada.
2. Pandangan para tokoh sufi dan sebagian peneliti dari ahli *kasyf* dan *syuhud*, yang menganggap bahwa kriteria ilmu partikular Al-Haqq terhadap benda-benda adalah penampakan dan penyingkapan esensi pada tingkatan keesaan (*ahadiyyah*) dalam forma-forma Nama, Sifat, dan entitas-entitas tetap. Pandangan ini dari sisi praktis tidak berbeda dengan pandangan Mu'tazilah. Ini juga batil seperti pandangan sebelumnya, karena keberadaan yang tiada dan pembedaannya tidak benar secara niscaya, baik dinisbatkan ke luar maupun ke pikiran.
3. Pandangan Plato dan para pengikutnya, yang meyakini bahwa kriteria ilmu partikular Al-Haqq terhadap benda-benda adalah forma-forma imaterial dan Idea-idea cahaya, dan hakikat Al-Haqq menyaksikan seluruh hakikat melalui penyaksian penguasa-penguasa spesies. Ilmu partikular menurut mereka adalah hakikat-hakikat cahaya. Sadr al-Muta'allihin menyanggah mereka bahwa forma-forma ini adalah eksternal, bukan mental, dan pembicaraan beralih pada bagaimana ilmu-Nya Ta'ala terhadap forma-forma tersebut sebelum keberadaannya, di mana akan meniscayakan regresi tak terbatas atau pandangan bahwa sebagian maujud teremanasi dari-Nya Ta'ala tanpa ilmu.
4. Akidah Syaikh al-Ishraq, al-Muhaqqiq al-Thusi, dan Sayyid Mirdamad, yang meyakini bahwa seluruh lembaran wujud, dari yang imaterial dan yang material, yang sederhana dan yang tersusun, adalah ilmu partikular Al-Haqq Ta'ala.

---

1 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 104-105.
2 *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra* (Biografi dan Pandangan-pandangan Filosofis Mulla Sadra), hlm. 205-210.
3 *Syarh al-Manzhumah*, al-Sabziwari, jil. 2, hlm. 568-569.

5. Pandangan Ibnu Sina dan para pengikutnya, yang meyakini bahwa ilmu-Nya tidak terpisah dari esensi-Nya tetapi bukan esensi-Nya. Ilmu partikular Al-Haqq adalah forma-forma yang terpatri. Sadr al-Muta'allihin telah menyanggah pandangan kaum Peripatetik dan Iluminasionis.[1]
6. Mereka juga berkata bahwa ilmu-Nya Ta'ala tidak terpisah dari esensi-Nya dan ia identik dengan esensi-Nya, tetapi esensi-Nya menyatu dengan forma-forma aktual. Ini adalah pandangan Porphyry yang masyhur dengan kesatuan intelek dan objek intelek.
7. Dikatakan pula bahwa ilmu-Nya Ta'ala tidak terpisah dari esensi-Nya dan ia identik dengan esensi-Nya, tetapi esensi-Nya adalah ilmu global tentang seluruh apa yang selain-Nya.
8. Mereka berkata bahwa ilmu-Nya Ta'ala tidak terpisah dari esensi-Nya dan ia identik dengan esensi-Nya, tetapi ilmu-Nya partikular terhadap sebagian dan global terhadap sebagian yang lain. Dia mengetahui Akal Pertama secara partikular dan ilmu-Nya global terhadap apa yang di bawahnya. Sadr al-Muta'allihin telah menyanggahnya dengan menganggap bahwa, pertama, akan meniscayakan kebutuhan Yang Wajib dalam ilmu partikular terhadap sebagian besar benda pada selain-Nya, dan kedua, akan meniscayakan padanya pembaruan dalam ilmu-Nya dan perpindahan dari yang diketahui ke yang diketahui lain sebagaimana sifat ilmu-ilmu jiwa.[2]

Apa yang telah kami sajikan adalah ringkasan dari berbagai pandangan dalam masalah ini dan pandangan Sadr al-Muta'allihin. Dapat dirujuk karya-karyanya untuk penjelasan lebih lanjut dan beberapa interpretasi lain yang berbicara tentang masalah ini.[3]

Kebangkitan Jasmani (al-Ma'ad al-Jismani)

Masalah kebangkitan jasmani dianggap sebagai salah satu masalah teologis-filosofis terpenting yang dibahas oleh para pemikir, baik Muslim maupun non-Muslim. Ia menjadi objek perdebatan luas di antara banyak aliran dan mazhab teologis dan filosofis, karena masalah ini memiliki hubungan yang mendalam dan erat dengan banyak teori, pandangan, dan fondasi teologis, filosofis, dan lainnya. Oleh karena itu, kita menyaksikan perbedaan-perbedaan besar dan beragam dalam menentukan bagaimana kebangkitan itu terjadi pada mereka yang menerimanya. Apakah ia bersifat jasmani atau rohani? Dan jika bersifat jasmani, apakah yang dibangkitkan adalah badan duniawi yang sama dan identik, ataukah ia adalah badan misali lain? Ini di samping para penentang kebangkitan, mereka yang hanya menganut salah satunya, dan mereka yang membela kebangkitan jasmani dan rohani. Semua masalah ini adalah persoalan yang telah menyibukkan benak para pemikir, khususnya kaum Muslimin. Mereka terpecah menjadi berbagai mazhab dan pandangan mereka bercabang. Oleh karena itu, di sini kami akan mencoba menelusuri berbagai pandangan tentang kebangkitan, khususnya yang jasmani, dan menjelaskan pandangan Sadr al-Muta'allihin, yang dianggap sebagai salah seorang inovator dalam pembahasan ini.

1. Berbagai Pandangan tentang Kebangkitan

Masalah kebangkitan, baik jasmani maupun rohani, adalah persoalan yang memiliki preseden historis yang panjang, di mana ia telah dibahas oleh para penganut agama dan para pembawa risalah. Kemudian, para filsuf memiliki pandangan khusus yang akan kami isyaratkan secara ringkas:

a. Plato: Plato meyakini adanya bagian atau dimensi rasional yang imaterial dan non-material dalam diri manusia. Dimensi rasional ini tidak menerima kemusnahan, melainkan menerima kehidupan setelah kematian. Adapun yang berkaitan dengan kehidupan jasmani setelah kematian dengan badan duniawi ini, kenyataannya pandangan Plato di sini tidak jelas. Dapat dipahami dari risalah *Timaeus* bahwa kehidupan setelah kematian terkait dengan dimensi rasional. Mungkin juga dapat dipahami dari beberapa karyanya yang lain bahwa kehidupan setelah kematian tidak hanya terkait dengan dimensi rasional, melainkan manusia melanjutkan kehidupan akhiratnya dengan keseluruhan esensinya.[4]

---

1 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 118-124.

2 Ibid., hlm. 107-136.

3 Untuk informasi lebih lanjut, dapat dirujuk:

- *'Ilm-e Wajib al-Wujud az Didgah-e Sadr al-Muta'allihin* (Ilmu Wajib al-Wujud dari Sudut Pandang Sadr al-Muta›allihin), Ahmad Beheshti, hlm. 307-328.
- *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra*, hlm. 185-210.

4 *Tarikh-e Falsafah*, Frederick Copleston, jil. 1, hlm. 242.

b. Aristoteles: Aristoteles meyakini bahwa manusia adalah satu substansi yang terbentuk dari dua bagian: materi dan forma. Materi adalah badan dan forma adalah jiwa. Maka hubungan antara badan dan jiwa adalah seperti hubungan antara materi dan forma pada jasad-jasad. Di sini, keabadian badan setelah kematian menjadi salah satu problematika fundamental, di mana dengan kemusnahan salah satunya, yang lain ikut musnah.[1]
c. Plotinus: Plotinus mencoba membuktikan bahwa jiwa adalah hakikat yang independen dari badan. Ia menerima sistem Aristotelian dalam menganggap hubungan jiwa dengan badan seperti hubungan forma dengan materi. Jiwa tidak mati dan dialah yang memberi kehidupan pada badan. Meskipun manusia tersusun dari ruh dan jasad, namun ruhlah yang membentuk hakikat fundamental dan final dari manusia. [2] Berdasarkan perkataan ini, dapat dipahami bahwa kebangkitan hanyalah rohani, bukan jasmani.
d. Pandangan kaum ateis dan materialis, yang mengingkari kebangkitan secara umum karena manusia tidak memiliki hakikat dan realitas selain badan jasmaniah ini, dan badan akan lenyap dengan kematian sedemikian rupa sehingga setiap partikelnya berubah menjadi bentuk khusus. Sadr al-Muta'allihin menganggap bahwa dalam pandangan ini terdapat pertentangan dan pendustaan terhadap akal menurut pandangan para peneliti dari kalangan ahli filsafat ilahi, dan terhadap syariat menurut pandangan para peneliti dari kalangan ahli agama.[3]
e. Adapun para teolog Muslim, karena mereka meyakini pengembalian yang telah tiada (*i'adat al-ma'dum*), mereka membayangkan bahwa manusia kembali dalam kebangkitan setelah lenyap dan musnahnya badan semata. Tentu saja, para teolog sepakat tentang terjadinya kebangkitan, tetapi mereka berbeda pendapat tentang bagaimana hal itu terjadi. Mayoritas dan fukaha umum hanya meyakini kebangkitan jasmani, karena mereka mengingkari keimaterialan ruh dan tidak meyakini adanya alam penciptaan lain bagi manusia setelah kematian. Atas dasar itu, mereka mengingkari alam-alam barzakh dan alam-alam penciptaan intelektual yang dibicarakan oleh kitab-kitab suci. Dengan kata lain, ruh menurut mereka adalah jasad yang meresap dalam badan seperti meresapnya api dalam arang.
f. Para filsuf Iluminasionis meyakini bahwa kebangkitan hanyalah jasmani, tetapi mereka menganggap bahwa yang terkait dengan jiwa adalah jasad barzakh yang menurun, dan kembalinya ruh ke badan duniawi adalah mustahil.
g. Para filsuf Peripatetik hanya meyakini kebangkitan rohani, karena badan elemental menjadi tiada setelah terputus hubungannya dengan ruh. Jiwa rasional menurut mereka adalah sesuatu yang imaterial dan rohaniah, dan karena ia imaterial, ia tidak mengalami kemusnahan. Adapun kembalinya jiwa ke dunia dan keterkaitannya dengan badan duniawi meniscayakan reinkarnasi menurut pandangan mereka.
h. Sebagian ulama umum dan mayoritas ulama Syi'ah Dua Belas Imam berpandangan tentang dua kebangkitan: jasmani dan rohani. Hal itu karena mereka menganggap ruh imaterial dari materi, dan badan menurut pandangan mereka tidak musnah secara total. Kemudian, Allah Ta'ala pada hari kiamat mengumpulkan bagian-bagian badan dan menjadikan jiwa sekunder terkait dengan bagian-bagian ini. Sebagaimana telah kami katakan, para penganut dua kebangkitan berbeda pendapat apakah yang dibangkitkan dari badan adalah badan itu sendiri atau yang sejenisnya. Dan apakah keserupaan dan keidentikan ini mempertimbangkan setiap anggota badan atau tidak? Banyak dari kalangan Islam, hasil pembicaraan mereka mengarah pada bahwa badan yang dibangkitkan berbeda dari badan pertama dari sisi individuasi. Di antara penganut dua kebangkitan adalah sebagian *hukama*' dan gnostik serta sekelompok teolog seperti al-Ghazali dan banyak dari ulama Imamiyyah seperti Syaikh al-Mufid, al-Sayyid al-Murtadha, dan Allamah al-Thusi. Misalnya, jika kita kembali pada al-Ghazali, yang menganut semacam sintesis antara dua kebangkitan, di mana ia membagi kenikmatan menjadi tiga bagian dan mengatakan bahwa tidak ada halangan untuk menerima ketiga kenikmatan ini bagi alam setelah kematian dan akhirat.[4]

Adapun Sadr al-Muta'allihin, ia termasuk di antara mereka yang berpandangan tentang dua kebangkitan, tetapi ia menganggap bahwa badan yang dibangkitkan pada hari kiamat adalah identik dengan badan duniawi, bukan contohnya. Inilah inovasi yang dikemukakan oleh Sadr al-Muta'allihin. Sadr al-Muta'allihin berkata:

1 Ibid., jil. 1, hlm. 375, dan juga: *Ruh-e Falsafah-ye Qurun-e Wustha* (Roh Filsafat Abad Pertengahan), Étienne Gilson, hlm. 289-292.
2 *Dawrah-ye Atsar-e Fuluthin* (Kumpulan Karya Plotinus), terjemahan Muhammad Hasan Luthfi, jil. 1, hlm. 632.
3 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 463-464.
4 *Ihya' 'Ulum al-Din*, jil. 4, hlm. 534.

> "Yang benar adalah bahwa yang dibangkitkan dalam kebangkitan adalah badan manusia yang terindividuasi itu sendiri yang telah mati, dengan bagian-bagiannya yang identik, bukan yang sejenisnya... Barang siapa yang mengingkari ini, maka ia telah mengingkari syariat, dan barang siapa yang mengingkari syariat, ia kafir secara akal dan syariat. Dan barang siapa yang mengakui kembalinya yang sejenis dengan badan pertama dengan bagian-bagian lain, maka ia telah mengingkari kebangkitan secara hakiki, dan meniscayakan baginya pengingkaran terhadap banyak teks Al-Qur'an."[1]

Mulla Hadi Sabziwari berkata tentang pandangan dua kebangkitan:

> "...Maka jelaslah bahwa yang dibangkitkan dalam kebangkitan adalah badan individual ini dengan sendirinya, bukan badan yang serupa, baik elemental maupun misali. Dan perbedaan-perbedaan yang diriwayatkan, seperti perbaikan rupa penghuni surga dan kemudaan mereka, serta kerusakan rupa penghuni neraka dan besarnya jasad mereka, tidak merusak keidentikan yang telah dibuktikan. Dan kadar ini cukuplah bagi orang yang berpandangan jernih dan objektif. Barang siapa yang ingin menambah penelitian dan rincian, silakan merujuk pada kitab-kitab Sadr al-Muta'allihin seperti *al-Asfar*, *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, *al-'Arsyiyyah*, dan lainnya. Karena penelitian-penelitian semacam ini adalah haknya (Sadr al-Muta'allihin) dalam siklus Islam penutup, semoga Allah mensyukuri usahanya dan melipatgandakan pahalanya."[2]

Ia berkata dalam bentuk syair tentang pandangan dua kebangkitan:[3]

Barang siapa membatasi kebangkitan pada yang rohani, ia kurang seperti yang membatasi pada yang jasmani
Dan yang menyatukan keduanya datang sebagai pemenang, dan telah meraih tongkat kemenangan

Adapun sebab perbedaan pandangan para pemikir dalam masalah ini, Sadr al-Muta'allihin berkata:

> "Ketahuilah bahwa perbedaan para penganut agama dalam persoalan ini dan bagaimana terjadinya hanyalah karena kesamaran dan kedalaman masalah yang sulit ini. Banyak dari para *hukama'* seperti Syaikh al-Ra'is dan yang selevelnya telah menguasai ilmu tentang prinsip-prinsip awal, tetapi pikiran mereka menjadi tumpul dalam hal bagaimana kebangkitan, sampai-sampai jiwa mereka ridha dengan taklid dalam masalah penting ini karena kesamarannya. Bahkan kitab-kitab suci yang kokoh, ayat-ayatnya bersifat mutasyabih dalam menjelaskan makna ini, berbeda menurut pandangan yang dangkal dan selaras menurut pandangan yang teliti."[4]

Sadr al-Muta'allihin telah mengkaji berbagai pandangan tentang kebangkitan dan mencoba menganalisis masing-masing. Untuk informasi lebih lanjut, dapat dirujuk karya-karyanya.[5]

2. Signifikansi Pembahasan Kebangkitan menurut Sadr al-Muta'allihin

Sebagaimana telah kami bicarakan, pembahasan kebangkitan memiliki signifikansi besar dalam pemikiran dan filsafat Sadr al-Muta'allihin, sedemikian rupa sehingga ia menganggap dirinya sebagai salah seorang inovator di dalamnya. Bahkan, apa yang ia capai belum pernah dapat dicapai oleh siapa pun sebelumnya. Dalam pembicaraannya tentang kebangkitan, kita dapat menyimpulkan beberapa poin berikut:

Pertama, Sadr al-Muta'allihin mengakui signifikansi, keagungan, dan kedudukan ilmu tentang kebangkitan dalam pembahasannya, dan ia menekankan bahwa apa yang ia capai belum pernah disaksikan di muka bumi ini oleh orang yang memiliki pengetahuan tentangnya. Ilmu ini adalah salah satu dari kekhususannya, yang ia peroleh sendiri. Adapun untuk mencapainya, tidak mungkin kecuali bagi orang yang menempuh metodenya dan mengikuti jalannya, yang menjamin satu-satunya sarana untuk mencapai ilmu ini. Adapun metodenya adalah metode *Ahlullah* dan mereka yang kokoh dalam ilmu dan iman, yang menyatukan antara *kasyf* dan *burhan*.
Kedua, bagaimana Sadr al-Muta'allihin memperoleh ilmu ini? Ia berkata bahwa ia memperolehnya melalui latihan-latihan intelektual yang teliti, zikir kepada Allah, perenungan terhadap Kitab-Nya, dan kontemplasi

---

1 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 466.
2 *Syarh al-Manzhumah*, al-Ma'ad, al-Sabziwari, hlm. 45.
3 Ibid., hlm. 20.
4 *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 279.
5 Untuk informasi lebih lanjut mengenai berbagai pandangan tentang kebangkitan, rujuk ke sumber-sumber berikut:

- *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 463-466.
- *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 163-167.
- *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 269-270.
- *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra*, hlm. 110-111.

terhadap hadis-hadis mulia, dan ia tidak memperolehnya melalui pembelajaran, menjadi murid, dan menelaah kitab-kitab para pendahulu.

Jika kita kembali pada tulisan-tulisan Sadr al-Muta'allihin, kita akan mendapatinya berkata:

> "Ketahuilah bahwa masalah ini... adalah rukun agung dalam iman dan prinsip besar dalam hikmah dan 'irfan. Ia adalah salah satu ilmu yang paling samar dan paling lembut, yang paling mulia tingkatannya, paling tinggi kedudukannya, paling luhur nilainya, paling tinggi urusannya, paling teliti jalannya, dan paling tersembunyi dalilnya, kecuali bagi orang yang memiliki pandangan batin yang tajam dan kalbu yang diterangi oleh cahaya Allah. Sedikit sekali yang dituntun padanya dari kalangan *hukama*' besar, baik yang terdahulu maupun yang terkemudian, dan para cendekiawan masyhur, baik yang terdahulu maupun yang terkemudian..."[1]

Ia menganggap bahwa penjelasan rasional atas masalah ini belum pernah berhasil dilakukan oleh siapa pun sebelumnya:

> "...Dan banyak dari para *hukama*' teosofis dan para guru 'irfan dalam agama ini berpandangan tentang dua kebangkitan sekaligus. Adapun penjelasannya dengan dalil rasional, aku belum melihatnya dalam perkataan siapa pun hingga saat ini."[2]

Ia berbicara tentang ilmu-ilmu, keagungan masalah ini, dan jalan untuk mencapainya, dengan berkata:

> "Masalah ini adalah salah satu ilmu yang paling agung tingkatannya, paling besar urusannya, dan paling teliti jalannya. Aku telah menghabiskan sebagian besar umurku dan waktu yang panjang dari masaku dalam berlatih dengan pemikiran yang teliti, pandangan yang mendalam, menjauh dari pergaulan dengan makhluk, menghiasi diri dengan zikir kepada Allah, merenungkan Kitab-Nya, dan mengkontemplasikan hadis-hadis nabawi yang tersebar melalui jalan Ahlul Bait kenabian dan hikmah, semoga salam Allah tercurah pada penyampainya dan pada mereka semua, hingga persoalan menjadi lurus, kebenaran datang, dan urusan, cahaya, serta argumen Allah tampak, tanpa bantuan dari pengajaran guru atau penelaahan karya tulis. Karena aku tidak melihat di muka bumi ini orang yang memiliki pengetahuan tentang ilmu kebangkitan, dan aku juga tidak menemukan sebuah kitab di mana di dalamnya tergambar penjelasan yang terverifikasi dan pendapat serta keyakinan yang tuntas tentang kebangkitan jasad dan jasmani. Aku juga tidak menemukan dalam peninggalan para *hukama*' masyhur dan tulisan-tulisan para pendahulu mereka dalam bab ini apa yang dapat menyembuhkan yang sakit dan memuaskan dahaga, dan tidak pula dalam kompilasi-kompilasi kalangan terkemudian dan para teolog, kecuali apa yang termasuk dalam jenis dugaan dan perkiraan, atau sekadar taklid dan pengutipan ungkapan-ungkapan..."[3]

Allamah Asytiyani, komentator *Zad al-Musafir* karya Sadr al-Muta'allihin, menegaskan bahwa sejak kemunculan filsafat hingga masa Sadr al-Muta'allihin, tidak seorang pun dari para *hukama*' Peripatetik dan Iluminasionis yang mampu menunaikan hak diskursus ini sebagaimana yang dilakukan oleh Sadr al-Muta'allihin dalam masalah kebangkitan. Bahkan, apa yang ada dalam tulisan-tulisan para *hukama*' Muslim terkait dengan penelitian Sadr al-Muta'allihin dalam masalah penting ini sangat sedikit baik secara kuantitas maupun kualitas, dan kurang dalam menunaikan tujuan. Kemudian mereka merasa puas dalam banyak persoalan penting dengan keglobalan dan keambiguan. Dan prinsip-prinsip fundamental bagi masalah kebangkitan jasmani dan rohani adalah banyak, yang telah diingkari oleh para *hukama*' sebelum Sadr al-Muta'allihin atau mereka tidak mampu mencapainya.[4]

Akhirnya, kita menelaah perkataan Sadr al-Muta'allihin tentang bagaimana mencapai ilmu tentang kebangkitan melalui mazhab dan metodenya. Ia berkata:

> "...Maka pintu untuk mencapai pengetahuan tentang kebangkitan jasmani tertutup kecuali bagi orang yang menempuh metode kami dan berjalan di jalan kami, yaitu jalan *Ahlullah* dan mereka yang kokoh dalam ilmu, yang menyatukan antara *kasyf* dan *burhan*, yang memetik cahaya hikmah dari lentera kenabian. Dan Allah adalah Pemilik karunia yang agung."[5]

---

1 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 179.
2 *Mafatih al-Ghayb*, jil. 2, hlm. 691.
3 *Syarh bar Zad al-Musafir Mulla Sadra*, Jalaluddin Asytiyani, hlm. 28-29. Ungkapan ini dinukil dari *Zad al-Musafir* karya Sadr al-Muta›allihin.
4 *Syarh bar Zad al-Musafir Mulla Sadra*, Jalaluddin Asytiyani, hlm. 19.
5 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 211.

Sebagaimana telah kita saksikan, ungkapannya sangat jelas dan terang dalam menjelaskan keagungan ilmu ini dan peran yang ia mainkan dalam menjelaskan dan mencapai esensinya.

3. Dalil atas Kebangkitan Jasmani menurut Sadr al-Muta'allihin

Penjelasan argumentatif yang disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin dalam karya-karyanya untuk menjelaskan dan menerangkan kebangkitan jasmani berdiri di atas pendirian sekumpulan prinsip dan fondasi yang dianggap sebagai dasar dari pandangan tentang masalah ini. Persoalan-persoalan ini adalah sekumpulan prinsip filosofis dan teologis yang didirikan dan diupayakan oleh Sadr al-Muta'allihin untuk dibuktikan. Penghitungannya terhadap masalah-masalah ini berbeda-beda: kita melihatnya menyebutkan sebelas prinsip dalam *al-Asfar*, dua belas prinsip dalam risalah *Zad al-Musafir*, tujuh prinsip dalam *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, dan tujuh juga dalam *Mafatih al-Ghayb* dan *al-'Arsyiyyah*, sementara ia menyebutkan enam di antaranya dalam kitab *al-Syawahid al-Rububiyyah*.[1] Adapun prinsip-prinsip terpenting tersebut adalah sebagai berikut:

1. Fundamentalisme Eksistensi: Prinsip ini didirikan oleh Sadr al-Muta'allihin dan ia mendirikan dalil-dalil atas keberadaannya. Ia berkata dalam menjelaskan hal ini: "Sesungguhnya wujud dalam setiap sesuatu adalah yang fundamental dalam keberwujudan, dan esensi mengikutinya. Dan bahwa hakikat setiap sesuatu adalah cara wujud khususnya, bukan esensi dan kesesuatuannya."
2. Sadr al-Muta'allihin menganggap bahwa individuasi setiap sesuatu adalah wujud khususnya. Adapun aksiden-aksiden adalah konsekuensi dari keindividualan, bukan konstituennya, karena mungkin saja kualitas dan kuantitasnya berubah sementara individu tetaplah individu. Sadr al-Muta'allihin berkata: "Sesungguhnya individuasi setiap sesuatu dan apa yang membedakannya adalah identik dengan wujud khususnya. Dan bahwa wujud dan individuasi adalah menyatu secara esensial dan berbeda secara konseptual dan nama. Adapun apa yang oleh kaum (lain) disebut sebagai aksiden-aksiden pengindividuasi, maka ia tidak lain adalah tanda-tanda dan konsekuensi dari identitas individual eksistensial."
3. Hakikat Gradasi Wujud: Di mana wujud menerima intensifikasi dan pelemahan, serta kesempurnaan dan kekurangan. Sadr al-Muta'allihin berkata: "Sesungguhnya hakikat wujud menerima intensitas dan kelemahan dengan esensinya yang sederhana yang tidak ada komposisi di dalamnya, baik di luar maupun di dalam pikiran, dan tidak ada perbedaan di antara individu-individunya melalui pembeda diferensial esensial atau melalui klasifikasi aksidental atau melalui pengindividuasi tambahan."
4. Gerak Substansial: Di mana ia menganggap bahwa wujud menerima intensifikasi dan pelemahan, dalam arti ia menerima gerak intensifikasi, dan bahwa substansi dalam kesubstansialannya, yaitu wujud substansialnya, menerima perubahan kualitatif esensial. Dan telah terbukti bahwa bagian-bagian dari satu gerak yang kontinu dan batas-batasnya tidak ada secara aktual dalam bentuk pembedaan, melainkan keseluruhannya ada dengan satu wujud tunggal.
5. Materi adalah pembawa potensi dan predisposisi sesuatu, dan sesuatu menjadi sesuatu melalui forma. Maka yang tersusun terhasilkan melalui forma, yaitu sesuatu yang aktual, dan materi, yaitu yang potensial. Ia berkata: "Sesungguhnya setiap yang tersusun adalah dirinya sendiri melalui formanya, bukan melalui materinya. Maka ranjang adalah ranjang melalui formanya, bukan melalui materinya... Materi hanyalah pembawa potensi dan kemungkinan sesuatu, serta subjek dan afeksi serta geraknya..."
6. Sadr al-Muta'allihin menganggap bahwa kesatuan personal dalam setiap sesuatu, yang identik dengan wujudnya, tidaklah dalam satu pola yang sama, sebagaimana wujud tidak dalam satu cara yang sama. Kesatuan personal dalam ukuran-ukuran kontinu identik dengan kekontinuannya dan ekstensinya. Dalam waktu, wujud identik dengan pembaruan dan kelenyapannya. Dalam bilangan, identik dengan kemajemukannya secara aktual. Dalam jasad-jasad alami, identik dengan kemajemukannya secara potensial. Juga, hukumnya dalam substansi-substansi imaterial berbeda dengan hukumnya dalam

---

1 Dapat dirujuk sumber-sumber berikut:

- *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 185-199.
- *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, hlm. 475-491.
- *Mafatih al-Ghayb*, jil. 2, hlm. 681-684.
- *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 261-267.
- *Syarh-e Zad al-Musafir*, hlm. 23-27.

Ma'ad-e Jismani dar Hikmat-e Muta'aliyah (Kebangkitan Jasmani dalam Hikmah Muta›aliyah), Muhammad Ridha Hakimi, *Khirad-e Jawidan*, hlm. 204-205.

substansi-substansi material. Satu jasad mustahil menjadi subjek bagi sifat-sifat yang berlawanan. Dari perkataan ini, Sadr al-Muta'allihin mengambil manfaat bahwa satu hal boleh saja terkait dengan materi di satu waktu dan dengan yang imaterial darinya di waktu lain.

7. Ia menganggap bahwa identitas dan individuasi badan adalah melalui jiwanya, bukan melalui jasadnya. Identitas manusia dalam semua transformasi dan perubahan ini adalah satu dan sama, karena ia terjadi dalam bentuk kontinuitas kesatuan yang gradual. Tidak ada signifikansi pada kekhususan-kekhususan substansial dan batasan-batasan eksistensial yang terjadi di jalan gerak substansial ini. Signifikansi hanyalah pada apa yang berlanjut dan abadi, yaitu jiwa, karena ia adalah forma kesempurnaan pada manusia.
8. Daya imajinasi adalah substansi yang subsisten, tidak berada dalam lokus mana pun dari badan, dan tidak berada di arah mana pun dari arah-arah alam alami ini. Sebaliknya, ia imaterial dari alam ini dan berada di alam substansial.
9. Forma-forma imajinatif, bahkan forma-forma perseptual, tidaklah inheren dalam subjek jiwa maupun dalam lokus lain. Sebaliknya, ia subsisten melalui jiwa dengan subsistensi perbuatan melalui subjek efisien, bukan subsistensi yang diterima melalui penerima.
10. Forma-forma kuantitatif, bentuk-bentuk, dan keadaan-keadaan jasmaniah, sebagaimana ia terhasilkan dari subjek efisien dengan partisipasi materi penerima sesuai dengan predisposisi dan afeksinya, demikian pula ia dapat terhasilkan dari sisi-sisi subjek efisien dan aspek-aspek perseptualnya tanpa partisipasi materi.
11. Jenis-jenis alam dan alam-alam penciptaan, meskipun banyaknya tak terhitung, terbatas pada tiga, meskipun negeri wujud adalah satu karena keterkaitan sebagiannya dengan sebagian yang lain. Yang terendah adalah alam forma alami. Yang pertengahan adalah alam forma perseptual inderawi yang imaterial dari materi. Dan yang tertinggi adalah alam forma intelektual dan Idea-idea ilahi. Ketahuilah bahwa jiwa manusia dikhususkan di antara maujud-maujud bahwa ia memiliki ketiga alam ini dengan tetapnya individualitasnya. Dan perpindahan-perpindahan serta transformasi-transformasi ini, yang dengannya individu tunggal menempuh jalan Al-Haqq menuju tujuan tertinggi, dikhususkan pada jenis manusia.

Inilah prinsip-prinsip terpenting yang disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin untuk membuktikan kebangkitan jasmani.[1] Setelah merincinya, ia menyebutkan kesimpulan yang ia capai, yaitu pembuktian kebangkitan jasmani dan kemungkinannya melalui penerimaan prinsip-prinsip yang telah ia sebutkan. Ia berkata:

> "Aku katakan, barang siapa yang merenungkan dan memikirkan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah ini yang telah kami kokohkan bangunannya dan kami bangun pilar-pilarnya dengan argumen-argumen demonstratif yang cemerlang dan argumen-argumen yang meyakinkan dan bersinar... dengan perenungan yang cukup dan pemikiran yang memadai, dengan syarat fitrahnya selamat dari penyakit kesesatan dan penyimpangan serta penyakit hasad dan penentangan... maka tidak akan tersisa baginya keraguan dalam masalah kebangkitan dan pengumpulan jiwa serta jasad, dan akan tersingkap baginya bahwa yang dibangkitkan dalam kebangkitan adalah gabungan jiwa dan badan dengan identitas dan individualitas keduanya, dan bahwa yang dibangkitkan pada hari kiamat adalah badan ini dengan sendirinya, bukan badan lain... Inilah keyakinan yang benar, yang sesuai dengan syariat dan agama, yang selaras dengan argumentasi demonstratif dan hikmah."[2]

Ia telah menegaskan kesimpulan ini di sebagian besar kitab dan karyanya, dan ia menambahkan dalam *al-Mabda' wa al-Ma'ad*:

> "Maka jika prinsip-prinsip dan premis-premis ini telah didasarkan, beserta penelusuran hadis-hadis dan perenungan ayat-ayat, maka terbuktilah, menjadi yakin, tersingkap, dan menjadi jelas bahwa yang dibangkitkan dalam kebangkitan adalah gabungan jiwa dengan identitas dan individualitasnya, dan badan dengan identitas dan individualitasnya... Barang siapa yang membenarkan dan beriman pada kebangkitan dengan ini, maka ia telah beriman pada hari hisab dan pembalasan, dan ia telah menjadi

1 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 185-197.
2 Ibid., hlm. 197-199.

mukmin sejati. Dan kekurangan dari iman ini adalah kehinaan, bahkan kekufuran dan kedurhakaan."[1]

Ia telah menjelaskan klaim ini dalam *al-Syawahid al-Rububiyyah*, dengan menganggap bahwa perubahan kekhususan-kekhususan badan seperti ukuran, posisi, dan lainnya, tidak merusak keabadian individualitas badan. Karena individuasi setiap badan hanyalah dengan keabadian jiwanya beserta suatu materi, meskipun kekhususan-kekhususan materi berubah. Sampai-sampai jika engkau melihat seorang manusia pada waktu sebelumnya, engkau tidak akan melihatnya setelah waktu yang lama dan keadaan-keadaan jasadnya telah berubah seluruhnya dengan kekhususan-kekhususannya, engkau akan dapat menghukuminya bahwa ia adalah manusia itu. Maka tidak ada signifikansi pada perubahan materi badaniah setelah terjaganya forma psikis. Bahkan, keadaannya demikian pula dalam individuasi setiap anggotanya, meskipun itu hanya satu jari. Ia memiliki dua pertimbangan: pertimbangan keberadaannya sebagai instrumen khusus bagi Zaid misalnya, dan pertimbangan keberadaannya pada dirinya sendiri sebagai jasad yang terdeterminasi dari jasad-jasad. Dan nama "jari" berlaku padanya dengan pertimbangan itu, bukan dengan ini. Maka determinasinya dengan pertimbangan pertama tetap ada selama jiwa mengaturnya, dan determinasinya dengan pertimbangan kedua lenyap karena perubahan-perubahan kualitatif yang terjadi padanya.[2]

4. Problematika yang Ditujukan pada Pembahasan Kebangkitan dan Jawaban atasnya

Sadr al-Muta'allihin menyebutkan serangkaian problematika yang dikemukakan oleh para pendahulu terhadap pandangan tentang kebangkitan jasmani dan ia menjawabnya. Problematika-problematika terpenting tersebut adalah:

a. Syubhat Pemakan dan yang Dimakan (*syubhat al-akil wa al-ma'kul*): Yaitu jika seorang manusia menjadi makanan bagi manusia lain, maka bagian-bagian yang dimakan adakalanya akan dikembalikan pada badan si pemakan atau pada badan si yang dimakan. Apa pun kemungkinannya, salah satu dari keduanya tidak akan dibangkitkan secara utuh. Juga, seandainya si pemakan adalah seorang kafir dan yang dimakan adalah seorang mukmin, maka akan meniscayakan adakalanya orang yang taat disiksa dan orang kafir diberi nikmat, atau adakalanya satu orang yang sama menjadi kafir yang disiksa sekaligus mukmin yang diberi nikmat.

   Inilah ringkasan dari problematika terhadap pandangan kebangkitan jasmani. Sadr al-Muta'allihin dan yang lainnya telah menjawabnya, di mana ia menganggap bahwa individuasi (*tasyakhkhush*) setiap manusia adalah melalui jiwanya, bukan melalui badannya. Badan yang dipertimbangkan dalam hal ini adalah sesuatu yang tak tentu (*mubham*) yang tidak terwujud kecuali melalui jiwanya, dan dari aspek ini ia tidak memiliki determinasi maupun esensi yang tetap. Tidaklah niscaya dari dibangkitkannya badan Zaid, misalnya, bahwa jasad yang darinya ia menjadi makanan bagi orang lain juga harus dibangkitkan. Sebaliknya, apa pun yang terkait dengan jiwanya, itulah badannya yang identik dengan yang dahulu.[3] Mulla Hadi Sabziwari menambahkan dalam penjelasan jawabannya bahwa sebuah forma tidak berubah menjadi forma lain, karena itu adalah transformasi dalam esensi (*inqilab fi al-mahiyyah*). Forma yang ditinggalkan tetap terjaga saat forma yang baru datang. Ketika air berubah menjadi udara, maksudnya bukanlah forma air menjadi berbentuk dengan forma udara, melainkan maksudnya adalah materi yang pada waktu pertama mengenakan forma air telah menanggalkan forma air dan mengenakan forma udara pada waktu kedua. Kemudian, setiap forma dalam batasan dan tingkatannya adalah dirinya sendiri, dan hal-hal yang silih berganti dalam rantai waktu berkumpul dalam Wadah Dahr (*wi'a' al-dahr*).[4] Sabziwari telah menjelaskan syubhat ini dan jawabannya dalam *Manzhumah*-nya:[5]

   Syubhat pemakan dan yang dimakan ditolak oleh para pendekar (ahli),
   Sebab forma tak berubah menjadi forma lain; pada materi prima, keterjagaan terus berjalan.
   Di Wadah Dahr, semua terjaga; apa yang ada di sisimu akan lenyap, apa yang di sisi-Nya adalah kekal.

b. Syubhat Kedua: Bahwa massa bumi adalah kuantitas yang terbatas, terukur, dan terhingga... sedangkan jumlah jiwa tidak terbatas. Maka kuantitas bumi tidak akan mencukupi dan tidak akan memadai untuk membentuk badan-badan yang tak terbatas.

---

1 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 491.
2 *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 261-267.
3 *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Sadr al-Muta'allihin, hlm. 491.
4 *al-Syawahid al-Rububiyyah*, hlm. 261-267.
5 *al-Asfar*, jil. 9, hlm. 199-200.

Jawabannya adalah bahwa tidak ada signifikansi pada kekhususan badan dan individuasinya. Yang dipertimbangkan pada individu yang dibangkitkan adalah suatu kejasmanian, apa pun kejasmanian itu. Badan ukhrawi muncul dari jiwa sesuai dengan sifat-sifatnya, bukan jiwa yang muncul dari materi sesuai dengan keadaan dan predisposisinya seperti di dunia.[1]

c. Syubhat Ketiga: Bahwa surga dan neraka, jika keduanya adalah maujud jasmaniah, di manakah lokasi keduanya dan di arah mana dari alam semesta keberadaan keduanya? Jika keberadaan keduanya atau salah satunya berada di atas penentu arah, maka akan meniscayakan adanya tempat di dalam ketidakbertempatan dan arah di dalam ketidakberarahan. Dan jika berada di dalam lapisan-lapisan langit dan bumi, di antara satu lapisan dengan lapisan lainnya, maka akan meniscayakan adakalanya interpenetrasi (*tadakhul*) atau separasi (*infishal*) antara satu langit dengan langit lainnya, dan semuanya mustahil.

   Jawabannya adalah dengan kembali pada fondasi-fondasi dan prinsip-prinsip yang telah disebutkan sebelumnya oleh Sadr al-Muta'allihin. Juga, syubhat ini dibangun di atas pandangan bahwa surga dan neraka memiliki lokasi dari jenis lokasi-lokasi duniawi, tetapi prinsip untuk membuktikan lokasi dengan cara ini bagi surga dan neraka adalah batil.[2]

d. Syubhat Reinkarnasi (*syubhat al-naskh*): Yaitu jika sebuah badan lain tercipta dan jiwa terkait dengannya, maka ini adalah reinkarnasi itu sendiri, dan itu mustahil. Sadr al-Muta'allihin menjawab bahwa badan ukhrawi maujud pada hari kiamat sebagai *konsekuensi* dari jiwa, bukan sebagai materi yang siap sedia yang dilimpahi formanya.[1] Perlu diketahui bahwa Sabziwari menyatakan kebolehan terjadinya reinkarnasi batiniah (*tanasukh bathini*), yaitu penjasadan amal perbuatan (*tajassum al-a'mal*), dan ia berkata bahwa itu adalah persoalan yang terbukti dengan argumen demonstratif, terverifikasi di kalangan ahli *kasyf* dan *'iyan*, dan dapat dipahami dari para pembawa syariat dan agama.[2]

Inilah problematika-problematika terpenting yang disebutkan dan dijawab oleh Sadr al-Muta'allihin. Sebagian kalangan terkemudian telah memproblematiskan metodologi Sadr al-Muta'allihin dalam membuktikan kebangkitan jasmani melalui premis-premis yang ia sebutkan, dan melontarkan poin-poin berikut padanya:

Pertama: Tidak adanya hubungan logis antara premis-premis dan kesimpulan.

Kedua: Kesimpulan itu sendiri terbentuk dari beberapa penalaran, yang terpenting di antaranya adalah teleologi segala sesuatu di alam semesta, tuntutan hikmah ilahi, janji dan ancaman, serta keniscayaan balasan dan ganjaran di alam.

Ketiga: Jika kita kembali pada kesimpulan tanpa melihat premis-premisnya, dan kita ingin dari kesimpulan tersebut memberikan pendapat tentang premis-premisnya, niscaya kita akan diliputi keraguan apakah premis-premis ini memenuhi syarat sebagai premis argumen rasional. Ia menambahkan bahwa premis-premis yang disebutkan tidak dapat membuktikan kebangkitan jasmani, melainkan hanya membuktikan kebangkitan rohani.[3]

Tentu saja, penerimaan terhadap klaim-klaim ini membutuhkan penelitian yang lebih mendalam dan lebih akurat terhadap masalah-masalah yang disajikan oleh Sadr al-Muta'allihin dalam premis-premisnya dan sejauh mana kemampuannya untuk membuktikan kesimpulan.

KESIMPULAN

Setelah membahas karakteristik dan pilar-pilar terpenting dari sistem epistemik yang didirikan oleh Sadr al-Muta'allihin, yang di atasnya Hikmah Muta'aliyah dibangun, perlu kiranya kita membahas secara singkat beberapa poin yang menjadi ringkasan dan hasil yang diharapkan dari pembahasan-pembahasan ini. Poin-poin tersebut adalah sebagai berikut:

1. Sadr al-Muta'allihin termasuk di antara para filsuf yang karya-karyanya dapat dimasukkan ke dalam kaidah-kaidah yang mengatur sistem-sistem epistemik. Dengan kata lain, kepemilikan seorang pemikir atau sebuah mazhab pemikiran akan suatu sistem epistemik yang membedakannya dari sistem-sistem epistemik lain meniscayakan pemikir atau mazhab tersebut memperhatikan prinsip-prinsip umum, universalitas, dan garis-garis besar yang membuatnya layak memiliki sebuah mazhab atau sistem pemikiran khusus. Garis-garis besar ini adalah sebagai berikut: pertama, diasumsikan bahwa setiap sistem epistemik harus memiliki konsep-konsep yang jelas dan terang yang menjauhkannya dari kerancuan dan kesamaran, serta menampilkannya dalam bentuk yang memungkinkan orang lain untuk mengenalnya dan mendalami kandungan pembahasannya. Ia juga harus memiliki visi universal yang mencakup seluruh aspek subjek, baik dari sisi cara meninjau subjek-subjek ini, saat membahasnya, maupun ketika recour ke ekstraksi hasil-hasil dan buah-buah ilmiah. Juga, adanya konsistensi dan ketiadaan kontradiksi di dalam sistem ini, kepemilikan visi teoretis yang jelas dan terang, serta kepemilikan kemampuan untuk menciptakan hubungan inferensial yang mampu menciptakan relasi erat antara seluruh bagian dari sistem ini, sedemikian rupa sehingga bagian-bagian yang berbeda ini memainkan peran sebagai pelengkap, bukan perusak sistem. Berdasarkan hal tersebut, dan setelah menyebutkan premis-premis ini, dapat diklaim bahwa berlakunya hal-hal ini pada hikmah Sadr al-Muta'allihin adalah persoalan yang sangat jelas dan terang sebagaimana tampak selama pembahasan.
2. Terdapat sekumpulan mazhab pemikiran yang meninggalkan jejak pada gagasan-gagasan Sadr al-Muta'allihin, dan hal ini terefleksikan dalam tulisan-tulisannya. Pengaruh ini bervariasi antara penerimaannya terhadap teori-teori ini dan pengadopsiannya, pembelaannya terhadap serangan para penentang, dan pujiannya terhadap dampak serta hasilnya. Hal ini kita amati dengan jelas saat menelaah karya-karya Sadr al-Muta'allihin. Dan tidak boleh kita lupakan bahwa Sadr al-Muta'allihin, saat menelaah mazhab-mazhab ini, memiliki kerangka berpikir apriori yang ingin ia kukuhkan melalui pandangan-pandangan dan teori-teori dari mazhab-mazhab ini. Inilah yang terjadi padanya pada tahap kesiswaan yang ia lalui, yang menjadikannya seorang teolog dan filsuf religius yang perhatian utama dan pertamanya adalah membela ajaran-ajaran agama dan mengukuhkan fondasi-fondasinya dengan dalil-dalil dan argumen-argumen demonstratif, setelah ia melihat bahwa banyak dari mereka yang bekerja di bidang ini tidak mampu membela akidah-akidah ini dan menjelaskan maksud-maksudnya. Di sisi lain, Sadr al-Muta'allihin meyakini bahwa sebagian penganut teori dan pandangan ilmiah tidak mampu mendirikan teori-teori ini dan mengukuhkan fondasi-fondasinya dengan gaya rasional dan demonstratif. Oleh karena itu, Sadr al-Muta'allihin mengerahkan upayanya untuk memberikan argumentasi dan penalaran bagi teori ini. Dari sisi inilah, Sadr al-Muta'allihin dianggap sebagai salah seorang yang mendirikan dan berinovasi dengan teori-teori ini, serta menciptakan masalah-masalah baru di dalamnya.
3. Ketika berbicara tentang metodologi filosofis Sadr al-Muta'allihin, pertanyaan pertama yang muncul adalah apakah Sadr al-Muta'allihin memiliki sebuah filsafat; di mana gaya khasnya, mazhabnya, dan madrasah

filosofis khasnya berkontribusi pada keberadaannya. Setelah membenarkan bahwa Sadr al-Muta'allihin memiliki sebuah metode khusus yang tampak melalui karya-karyanya, hasil-hasil yang muncul di dalamnya, dan diskursus-diskursus yang ia ajukan... menjadi jelas bagi kita bahwa ia memiliki sebuah filsafat yang belum pernah populer sebelumnya. Jelaslah saat menelaah bagaimana Sadr al-Muta'allihin meninjau masalah-masalah filosofis, bahwa ia sengaja menggunakan sarana-sarana dan gaya-gaya yang menjamin kadar keyakinan dan penalaran ilmiah terbesar yang dibutuhkan oleh orang lain dalam ranah penerimaan teori-teori dan pandangan-pandangan yang ia klaim. Oleh karena itu, kita menyaksikannya di lebih dari satu tempat, ketika berbicara tentang masalah tertentu, ia mengkajinya dari berbagai aspek. Ia berkata: "Dalil atasnya menurut cara para gnostik adalah begini... menurut cara para *hukama*' adalah begini... dan menurut pandangan para naturalis adalah begini." Demikianlah ia menyebutkan berbagai aspek yang beragam yang melaluinya dapat ditarik kesimpulan atas masalah tersebut. Ini memberikan semacam keyakinan bahwa ia adalah seorang 'alim dalam bidang kalam, 'irfan, tafsir, filsafat, dan ilmu alam... serta persoalan-persoalan lain yang tampak di sela-sela tulisan dan karyanya, yang menunjukkan kedalaman pemikiran dan pemahamannya. Di sisi lain, pandangan-pandangan dan gagasan-gagasan dalam menjelaskan metodologi Sadr al-Muta'allihin beragam. Masing-masing, pada kenyataannya, bertujuan untuk menjelaskan satu aspek dari aspek-aspek Hikmah Muta'aliyah, yaitu aspek yang disaksikan oleh peneliti sebagai yang dominan pada tulisan-tulisan Sadr al-Muta'allihin. Kenyataannya, tidak mungkin memahami orientasi ini secara jelas pada Sadr al-Muta'allihin jika kita mengamati tulisannya yang beragam. Di saat ia memiliki karya-karya yang murni Peripatetik, ia juga memiliki karya-karya yang murni gnostik, demikian pula Iluminasionis dan tafsir... serta yang lainnya, di samping bahwa kitab-kitabnya yang terkenal dan fundamental menghimpun semua metodologi ini.

4. Jika kita kembali pada karya-karya Sadr al-Muta'allihin dan menelaah perkataan-perkataan yang ia ucapkan tentang sistem epistemiknya yang ia dirikan di dalamnya, kita akan mendapatinya secara eksplisit di lebih dari satu tempat menamakan "Hikmah Muta'aliyah" sebagai judul bagi sistem epistemik dan mazhab filosofisnya. Tidak diragukan lagi bahwa sistem ini berbeda dalam dasar-dasar, prinsip-prinsip, fondasi-fondasi, dan masalah-masalahnya dari sistem-sistem epistemik lain yang populer di dunia Islam. Sebagaimana jelas, sistem-sistem rasional, tekstual, dan Iluminasionis adalah mazhab-mazhab dan sistem-sistem terpenting yang populer. Sadr al-Muta'allihin memiliki pemahaman lain dan gaya lain yang berbeda dari apa yang populer saat itu. Di sisi lain, sistem-sistem epistemik yang populer merepresentasikan semacam pemahaman dan persepsi terhadap masalah-masalah syariat. Mereka mendirikan di atasnya sebuah sistem epistemik yang berfungsi sebagai pendahuluan dan fondasi untuk memasuki studi ilmu-ilmu agama. Misalnya, pembicaraan tentang wujud atau ketiadaan, atau beberapa kaidah filosofis murni atau ilmu alam... dan sejenisnya adalah dasar untuk membuktikan klaim-klaim mereka dalam persoalan-persoalan syariat. Dalam kerangka inilah orientasi Sadr al-Muta'allihin berada, yang memiliki sistem khasnya dalam mengkaji masalah-masalah ini. Kaum Peripatetik, sistem mereka berdiri di atas pilar-pilar argumentasi demonstratif, perolehan, dan penalaran. Kaum Iluminasionis, sistem mereka berdiri di atas dasar *kasyf*, *syuhud*, dan ilham, dan yang membedakannya adalah kemungkinan untuk mendirikan dalil atasnya tanpa ada halangan, dan inilah yang kita saksikan diklaim oleh Syaikh al-Ishraq. Adapun sistem gnostik, ia berdiri di atas dasar *kasyf* dan *syuhud* yang disertai dengan latihan-latihan spiritual... Adapun sistem teologis, teks suci (*naql*) adalah dasar pertama dan terakhirnya, sedemikian rupa sehingga pemahaman dan takwil teks-teks suci mengarah pada kemunculan banyak mazhab dan aliran, meskipun banyak aliran yang sengaja menggunakan akal dan menganggapnya sebagai pilar fundamental yang mendukung teks suci. Adapun sistem Sadr al-Muta'allihin, ia berbeda dari sistem-sistem yang telah kami sebutkan, di mana unsur-unsur hikmah argumentatif—yaitu argumentasi demonstratif, perolehan, dan penalaran—dan unsur-unsur hikmah eksperiensial—yaitu *kasyf* dan *syuhud*—di samping ajaran-ajaran para nabi dan maksum, merupakan dasar dan pilar-pilar penting bagi sistem ini. Dengan kata lain, ia adalah semacam rekonsiliasi antara semua prinsip ini yang diandalkan oleh sistem-sistem epistemik yang mendahului Sadr al-Muta'allihin. Secara umum, ia adalah upaya untuk menyempurnakan apa yang tidak mampu disempurnakan oleh mazhab-mazhab, aliran-aliran, dan sistem-sistem epistemik secara individual.
5. Ketika pembicaraan berlangsung tentang inovasi-inovasi yang dikemukakan oleh Sadr al-Muta'allihin, maka pembahasannya adalah tentang aspek-aspek di mana ia berinovasi, yang menjadikannya pemilik dari teori-teori ini. Dengan kata lain, teori-teori yang disebutkan oleh Sadr al-Muta'allihin dan dianggapnya sebagai inovasi khasnya yang tidak didahului oleh siapa pun, sebagian besarnya telah ada dalam akidah-akidah

para filsuf yang mendahuluinya. Namun, Sadr al-Muta'allihin menambahkan padanya hal-hal lain yang menjadikannya adakalanya dapat didalilkan, adakalanya ia mengokohkannya di hadapan serangan para pengkritik, atau adakalanya ia mengorganisirnya sehingga menjadi lebih jelas. Demikianlah, makna inovasi dalam sesuatu tidak selalu berarti mengemukakan sesuatu yang baru, melainkan di samping itu, masalah-masalah pengorganisasian, penyusunan ilmiah, penalaran, penjelasan, sanggahan terhadap problematika... dan semua yang terkait dengan kristalisasi teori memainkan peran penting dalam menganggapnya sebagai sebuah inovasi. Atas dasar inilah, Sadr al-Muta'allihin dapat dianggap sebagai salah seorang inovator dalam filsafat.

6. Terdapat beberapa isyarat pada tahapan-tahapan yang dilalui oleh Sadr al-Muta'allihin dalam studi-studi filosofisnya. Adapun tahapan-tahapan terpenting tersebut adalah sebagai berikut:
   a. Mengedit pokok masalah secara benar dan menjelaskan akidah-akidah para pendahulunya secara jelas dan terang.
   b. Memahami fondasi-fondasi para *hukama*' Yunani dan Islam dan menjaganya dari distorsi dan kesalahpahaman.
   c. Menyimpulkan berbagai cabang dari fondasi-fondasi para pendahulunya, sedemikian rupa sehingga cabang-cabang ini sesuai dengan apa yang mereka terima.
   d. Mendirikan dasar untuk menyimpulkan prinsip-prinsip dan fondasi-fondasi baru yang mempersiapkan landasan untuk menyimpulkan banyak cabang yang beragam.
   e. Menghukumi secara objektif pandangan-pandangan para pendahulu, membedakan yang berharga dari yang tidak berharga, membuktikan yang benar, dan membatalkan yang batil.
   f. Menganggap wahyu sebagai poros penyaksian batin, bahkan menjadikannya landasan bagi banyak prinsip argumentasi demonstratif dan 'irfan, kemudian menerapkan kesesuaian antara hikmah dan syariat, dan menyucikan syariat dari ketidaksesuaian dengan filsafat ilahi.
   g. Menerapkan kesesuaian antara argumentasi demonstratif dan 'irfan serta menyelesaikan perbedaan-perbedaan keduanya.
   h. Dalam menghukumi di antara para penganut pandangan, ia berusaha untuk tidak condong pada suatu pandangan karena kekunoannya atau kemasyhurannya.
   i. Menjauh dari taklid buta, perdebatan para teolog, pembahasan-pembahasan para *hukama*' yang murni teoretis, kekeliruan-kekeliruan kaum sofis, dan imajinasi-imajinasi kaum sufi.
   j. Menganggap bahwa pengetahuan tentang hakikat wujud adalah poros pembahasan-pembahasan rasional dan mengembalikan semua masalah pada prinsip wujud.
   k. Menjauh dari pengungkapan banyak makrifat rasional demi menjaga dan melindunginya dari orang-orang bodoh.

Inilah poin-poin terpenting yang dapat diamati dalam perjalanan filosofis Sadr al-Muta'allihin. Boleh jadi, inilah yang memungkinkannya untuk membentuk sebuah sistem epistemik khusus, dan dengan inilah gaya dan metodenya berbeda dari yang lain.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Al-Asytiyani, Jalaluddin. *Syarh-e Hal wa Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra* [Biografi dan Pandangan-pandangan Filosofis Mulla Sadra]. Penerbit Daftar Tablighat Islami, Cetakan Ketiga, 1378 H.Sy.

Al-Asytiyani, Jalaluddin. *Hasti az Nazhar-e Falsafah wa 'Irfan* [Eksistensi dari Sudut Pandang Filsafat dan 'Irfan]. Penerbit Nahdhat-e Zanan-e Musalman, tanpa tahun.

Al-Asytiyani, Jalaluddin. *Muntakhabati az Atsar-e Hukama-ye Ilahi-ye Iran (az 'Ashr-e Mirdamad wa Mirfendereski ta Zaman-e Hadhir), Qismat-e Awwal* [Antologi Karya-karya Para Teosof Ilahi Iran (Dari Era Mirdamad dan Mir Fendereski hingga Masa Kini), Bagian Pertama]. Qom: Pusat Penerbitan Daftar Tablighat Islami, 1363 H.Sy.

Al-Asytiyani, Sayyid Jalaluddin. *Syarh bar Zad al-Musafir Mulla Sadra* [Komentar atas *Zad al-Musafir* Karya Mulla Sadra]. Tehran: Mu'assasah Intisyarat Amir Kabir, Cetakan Pertama, 1379 H.Sy.

Ibn Sina, Abu 'Ali. *Al-Isyarat wa al-Tanbihat*. Syarah oleh Nashiruddin al-Thusi, Tahqiq oleh Dr. Sulaiman Dunya. Lebanon: Mu'assasah al-Nu'man li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1992 M.

Ibn Sina, Abu 'Ali. *Al-Najat*. Tehran: Mathba'ah al-Murtadhawi, Cetakan Kedua, 1364 H.Sy.

Ibn Sina, Abu 'Ali. *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Diedit oleh 'Abdullah Nurani. Tehran: Penerbit Institut Studi Islam Universitas McGill Cabang Tehran, Cetakan Pertama, 1363 H.Sy.

Ibn Sina, Abu 'Ali. *Al-Ta'liqat*. Tahqiq dan Pengantar oleh Dr. 'Abdurrahman Badawi. Qom: Penerbit Maktab al-I'lam al-Islami di Hawzah Ilmiah.

Ibn Sina, Abu 'Ali. *Al-Syifa', Kitab al-Nafs*. Tahqiq oleh Ayatullah Hasanzadeh Amuli. Qom: Pusat Penerbitan Maktab al-I'lam al-Islami, Cetakan Pertama, 1417 H.

Ibn Sina, Abu 'Ali. *Al-Syifa', al-Thabi'iyyat, al-Nafs*. Diedit oleh Ibrahim Madkur, disunting oleh Pater Qanawati dan Sa'id Zayid. Kairo, 1395 H.

Ibn Sina, Abu 'Ali. *Al-Syifa', al-Ilahiyyat*. Tahqiq oleh Ayatullah Hasanzadeh Amuli. Pusat Penerbitan Maktab al-I'lam al-Islami, Percetakan Baqiri, Cetakan Pertama, 1418 H.

Al-Amuli, Ayatullah Jawadi. *Rahiq Makhtum (Syarh-e Hikmat-e Muta'aliyah)* [Nektar yang Tersegel (Syarah Hikmah Muta'aliyah)]. Pusat Penerbitan Isra', Cetakan Pertama, 1417 H.

Açikgenç, Alparslan. "*Namunah-ye Sistim-e Falsafi dar Falsafah-ye Islami*" [Model Sistem Filosofis dalam Filsafat Islam], dalam *Majmu'ah Maqalat-e Hamayesy-e Jahani-ye Hakim Mulla Sadra* [Kumpulan Artikel Seminar Internasional Hakim Mulla Sadra], Juni 1378 H.Sy., Tehran, Jilid I: *Mulla Sadra wa Hikmat-e Muta'aliyah*. Penerbit Binyad-e Hikmat-e Islami Sadra, Cetakan Pertama, 1380 H.Sy.

Akbarian, Ridha. "*Harakat-e Jawhari wa Nata'ij-e Falsafi-ye An*" [Gerak Substansial dan Konsekuensi-konsekuensi Filosofisnya]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 19.

Akbarian, Ridha. "*Ittihad-e 'Aqil wa Ma'qul az Manzhar-i Digar*" [Kesatuan Intelek dan Objek Intelek dari Perspektif Lain]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 20.

Akbarian, Ridha. "*Bahtsi Tathbiqi Darbarah-ye Ashalat-e Nur dar Suhrawardi wa Ashalat-e Wujud dar Mulla Sadra*" [Kajian Komparatif tentang Fundamentalisme Cahaya pada Suhrawardi dan Fundamentalisme Eksistensi pada Mulla Sadra]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 25.

Amir Fajr, Mitsaq. *Tafawut-e Do Falsafah-ye Masya' wa Hikmat al-Ishraq* [Perbedaan Dua Filsafat: Peripatetik dan Hikmah Iluminasi]. Penerbit Majid, Cetakan Pertama, 1375 H.Sy.

Imanipur, Mansur. *"Harakat-e Jawhari wa Mawara'-e Thabi'ah"* [Gerak Substansial dan Metafisika]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 8 & 9.

Intizam, Sayyid Muhammad. *"Naw-awariha-ye Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin"* [Inovasi-inovasi Filosofis Sadr al-Muta'allihin]. *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 92, Tahun ke-16, Juni-Juli 1378 H.Sy., Percetakan Daftar Tablighat Islami.

Intizam, Sayyid Muhammad. *"Ibtikarat-e Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin"* [Inovasi-inovasi Filosofis Sadr al-Muta'allihin], Bagian Pertama, *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 11 & 12; Bagian Kedua, No. 14.

Plotinus. *Atsulujiya*. Diterjemahkan oleh Ibn Na'imah al-Himshi, dengan komentar oleh Qadhi Sa'id al-Qummi, Pengantar dan Tahqiq oleh Sayyid Jalaluddin al-Asytiyani. Penerbit Anjuman-e Falsafeh-ye Iran, 1398 H.

Ibn 'Arabi, Muhyiddin. *Fushush al-Hikam*. Komentar oleh Abu al-'Ala' 'Afifi. Cetakan Kedua, 1370 H.Sy., Penerbit al-Zahra', Iran.

Ibn 'Arabi, Muhyiddin Muhammad bin 'Ali. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Shadir, tanpa tahun.

Aristoteles. *Mitafizik* [Metafisika]. Diterjemahkan oleh Dr. Syarafuddin Khurasani. Tehran: Nasyr-e Guftar, 1367 H.Sy., Cetakan Kedua.

Al-Astarabadi, Muhammad Taqi. *Syarh Fushush al-Hikmah li al-Farabi* [Syarah *Fushush al-Hikmah* karya al-Farabi]. Diedit oleh Muhammad Taqi Daneshmand. Tehran, 1358 H.Sy., Penerbit Universitas Tehran.

Ernst, Carl W. *"Tashawwuf wa Falsafah az Nazhar-e Mulla Sadra"* [Tasawuf dan Filsafat dari Sudut Pandang Mulla Sadra], dalam *Majmu'ah Maqalat-e Hamayesy-e Jahani-ye Hakim Mulla Sadra*. Juni 1378 H.Sy., Jilid I: *Mulla Sadra wa Hikmat-e Muta'aliyah*. Penerbit Binyad-e Hikmat-e Islami Sadra, Cetakan Pertama, 1380 H.Sy.

Amuli, Hasanzadeh. *'Irfan wa Hikmat-e Muta'aliyah* ['Irfan dan Hikmah Muta'aliyah]. Penerbit: Alif. Lam. Mim, Cetakan Pertama, 1380 H.Sy.

Al-Amuli, 'Abdullah Jawadi. *Tahrir Tamhid al-Qawa'id (li Sha'inuddin 'Ali bin Muhammad al-Turkah)* [Editing *Tamhid al-Qawa'id* (karya Sha'inuddin 'Ali bin Muhammad al-Turkah)]. Penerbit al-Zahra', Cetakan Pertama, 1372 H.Sy.

Al-Amuli, 'Abdullah Jawadi. *Syarh-e Hikmat-e Muta'aliyah Asfar-e Arba'ah* [Syarah Hikmah Muta'aliyah Empat Perjalanan]. Penerbit al-Zahra', Cetakan Pertama, 1410 H., 1368 H.Sy.

Al-Amuli, Muhammad Taqi. *Durar al-Fawa'id, Ta'liqah 'ala Syarh al-Manzhumah li al-Sabziwari* [Mutiara-mutiara Faedah, Komentar atas Syarah *Manzhumah* karya al-Sabziwari]. Qom: Isma'iliyan, tanpa tahun.

Al-Amin, al-Sayyid Muhsin. *A'yan al-Syi'ah*. Tahqiq dan diedit oleh Hasan al-Amin. Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Mathbu'at, 1986 M.

Alfa, Rony Elie. *Mawsu'at A'lam al-Falsafah* [Ensiklopedi Tokoh-tokoh Filsafat]. Direview oleh Dr. George Nakhl. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cetakan Pertama, 1992 M.

Al-Isbahani, al-Mirza 'Abdullah Afandi. *Riyadh al-'Ulama' wa Hiyadh al-Fudhala'*. Diedit oleh al-Sayyid Mahmud al-Mar'asyi, Tahqiq oleh al-Sayyid Ahmad al-Husaini. Qom: Mathba'ah al-Khayyam, 1401 H.

Platon. *Dawrah-ye Atsar* [Kumpulan Karya]. Diterjemahkan oleh Muhammad Hasan Luthfi. Tehran: Khawarizmi, 1367 H.Sy.

Ibn al-Jawzi al-Baghdadi, Jamaluddin Abi al-Faraj 'Abdurrahman. *Talbis Iblis*. Dar al-Jabal, 1988 M.

Al-Iji, 'Adhududdin 'Abdurrahman. *Syarh al-Mawaqif*. Tahqiq oleh al-Syarif 'Ali bin Muhammad al-Jurjani. Qom, Iran: Mansyurat al-Syarif al-Radhi, 1412 H., Cetakan Pertama.

Burujirdi, Mustafa. *"Ta'tsir-e Qur'an Karim dar Syakl-giri-ye Hikmat-e Muta'aliyah"* [Pengaruh Al-Qur'an al-Karim dalam Pembentukan Hikmah Muta'aliyah]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 20.

Behbahani, Dr. Musawi. *"Wujuh-e Tamayuz-e Hikmat-e Masya' wa Hikmat-e Isyraq"* [Aspek-aspek Pembeda antara Hikmah Peripatetik dan Hikmah Iluminasi], dalam buku *Majmu' Maqalat wa Sukhanraniha-ye Hizarah-ye Ibnu Sina* [Kumpulan Artikel dan Pidato Milenium Ibnu Sina]. Penerbit Komisi Nasional UNESCO di Iran, 1359 H.Sy.

Brun, Jean. *Aristhu wa Hikmat-e Masya'* [Aristoteles dan Hikmah Peripatetik]. Diterjemahkan oleh Sayyid Abu al-Qasim Pur Husaini. Tehran: Chapkhaneh-ye Sepehr, Cetakan Pertama, 1373 H.Sy.

Beheshti, Ahmad. "*Ilm-e Wajib al-Wujud az Didgah-e Sadr al-Muta'allihin*" [Ilmu Wajib al-Wujud dari Sudut Pandang Sadr al-Muta'allihin], dalam *Majmu'ah Maqalat-e Hamayesy-e Jahani-ye Hakim Mulla Sadra*, Juni 1387 H.Sy., Tehran, Jilid II, *Mulla Sadra wa Hikmat-e Muta'aliyah*. Penerbit Binyad-e Hikmat-e Islami Sadra, Cetakan Pertama, 1380 H.Sy.

Al-Bahrani, al-Sayyid Hasyim bin Sulaiman bin Isma'il al-Husaini. *Ghayat al-Maram wa Hujjat al-Khisham*. Tanpa tahun.

Birmuradi, Muhammad Jawad. "*Barrasi-ye Nazhariyyah-ye Huduts-e Jismani wa Ma'ad-e Jismani az Didgah-e Mulla Sadra*" [Kajian tentang Teori Kemunculan Jasmaniah dan Kebangkitan Jasmani dari Sudut Pandang Mulla Sadra]. *Fashlnamah-ye Mishbah*, No. 14.

Thomas, Henry. *Buzurgan-e Falsafah* [Tokoh-tokoh Besar Filsafat]. Diterjemahkan oleh Feridun Badre'i. Tehran: Intisyarat-e Kayhan, 1362 H.Sy.

Al-Taftazani, Sa'duddin. *Syarh al-Maqashid*. Tahqiq, komentar, dan pengantar oleh 'Abdurrahman 'Umairah, prakata oleh Shalih Musa Syaraf. Penerbit: Intisyarat al-Syarif al-Radhi, Qom, Cetakan Pertama, 1371 H.Sy.

Tehrani, Jawad. *'Arif wa Shufi Che Mi Guyand* [Apa Kata Gnostik dan Sufi]. Penerbit: Kitabkhaneh-ye Buzurg-e Islami, Cetakan Keenam, 1363 H.Sy.

Jehamy, Gerard. *Ibn Sina, Hudhuruh al-Fikri ba'da Alf 'Am* [Ibnu Sina, Kehadiran Intelektualnya Setelah Seribu Tahun]. Beirut: Dar al-Masyriq, Cetakan Pertama, 1991 M.

Gilson, Étienne. *Ruh-e Falsafah-ye Qurun-e Wustha* [Roh Filsafat Abad Pertengahan]. Tehran: Syerkat-e Intisyarat-e 'Ilmi wa Farhangi, 1370 H.Sy.

Jawadi, Qasim. "*Ta'tsir-e Andisyaha-ye Ghazali bar Mulla Sadra*" [Pengaruh Gagasan-gagasan al-Ghazali pada Mulla Sadra]. *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 92, Tahun ke-16, Juni-Juli 1378 H.Sy., Percetakan Daftar Tablighat Islami.

Al-Jurjani, 'Ali bin Muhammad. *Al-Ta'rifat*. Tehran, Iran: Intisyarat Nashir Khusraw, tanpa tahun.

Jilwah, al-Mirza Abu al-Hasan Muhammad al-Thabathaba'i. *Do Risalah az Mirza-ye Jilwah* [Dua Risalah dari Mirza Jilwah]. *Namah-ye Mufid*, No. 6, disunting dan ditahqiq oleh Muhsin Kadivar.

Al-Hurr al-'Amili, al-Syaikh Muhammad bin al-Husain. *Amal al-Amil*. Tahqiq oleh Ahmad al-Husaini. 2 jilid. Qom, Iran: Dar al-Kitab al-Islami, 1362 H.Sy.

Halabi, 'Ali Asghar. *Tarikh-e Falsafah dar Iran wa Jahan-e Islami* [Sejarah Filsafat di Iran dan Dunia Islam]. Penerbit Asathir, Cetakan Pertama, 1373 H.Sy.

Halabi, Dr. 'Ali Asghar. *Tarikh-e Falasifeh-ye Irani az Aghaz-e Islam ta Imruz* [Sejarah Para Filsuf Iran dari Awal Islam hingga Hari Ini]. Cetakan Kedua, 1361 H.Sy., Percetakan Naqsy-e Jahan, Tehran.

Halabi, 'Ali Asghar. *Tarikh-e 'Ilm-e Kalam dar Iran wa Jahan-e Islam* [Sejarah Ilmu Kalam di Iran dan Dunia Islam]. Penerbit Asathir, Cetakan Pertama, 1373 H.Sy.

Hakimi, Muhammad Ridha. *Maktab-e Tafkik* [Mazhab Pemisahan]. Daftar Nasyr-e Farhang-e Islami, Cetakan Pertama, 1375 H.Sy.

Hakimi, Muhammad Ridha. "*Ma'ad-e Jismani dar Hikmat-e Muta'aliyah*" [Kebangkitan Jasmani dalam Hikmah Muta'aliyah], dalam buku *Khirad-e Jawidan* [Kebijaksanaan Abadi]. Diedit oleh 'Ali Asghar Muhammad Khani, Hasan Sayyid 'Arab. Cetakan Pertama, 1377 H.Sy., Percetakan Amir al-Mu'minin, Qom.

Al-Ha'iri al-Mazandarani. *Hikmat-e Bu 'Ali Sina* [Hikmah Bu 'Ali Sina]. Pengantar dan diedit oleh al-Hajj 'Imaduddin Husaini Isfahani.

Hazin Lahiji, Muhammad 'Ali bin Abi Thalib. *Fath al-Subul*. Diedit oleh Baqir Baqiri Mir Hindi. Cetakan Pertama, 1375 H.Sy., Penerbit Markaz-e Farhangi-ye Bisyarah Qiblah.

Khwajawi, Muhammad. *Lawami' al-'Arifin fi Ahwal Sadr al-Muta'allihin* [Cahaya-cahaya Kaum Gnostik tentang Keadaan Sadr al-Muta'allihin]. Penerbit Mawla, Cetakan Pertama, 1408 H.

Khamenei, Sayyid Muhammad. "*Nafs dar Hikmat-e Muta'aliyah-ye Mulla Sadra*" [Jiwa dalam Hikmah Muta'aliyah Mulla Sadra]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 24.

Khamenei, Sayyid Muhammad. *"Nigahi be Zindigi, Syakhshiyyat wa Maktab-e Sadr al-Muta'allihin"* [Tinjauan terhadap Kehidupan, Kepribadian, dan Mazhab Sadr al-Muta'allihin]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 1 & 2.

Khalifat, Suhban. *Rasa'il Abi al-Hasan al-'Amiri wa Syadzaratuh al-Falsafiyyah* [Risalah-risalah Abu al-Hasan al-'Amiri dan Fragmen-fragmen Filosofisnya]. Disunting dan diberi pengantar oleh Suhban Khalifat. Penerbit Universitas Yordania, Amman, 1988 M.

Dinani, Gholamhussein Ibrahimi. *Qawa'id-e Kulli-ye Falsafi dar Falsafah-ye Islami* [Kaidah-kaidah Universal Filosofis dalam Filsafat Islam]. Mu'assasah-ye Muthala'at wa Tahqiqat-e Farhangi, Percetakan Syerkat-e Intisyarat-e 'Ilmi wa Farhangi, Cetakan Kedua, 1370 H.Sy., 3 jilid.

Da'irat al-Ma'arif al-Islamiyyah [Ensiklopedi Islam]. Diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Muhammad Tsabit al-Fandi, Ahmad al-Syantnawi, Ibrahim Zaki Khursyid, 'Abd al-Hamid Yunus. Penerbit Jahani, Tehran, Buzar Jumehri (nama penulis tidak disebutkan), tanpa tahun.

Rahimiyan, Sa'id. *"Sadr al-Muta'allihin wa Atsulujiya"* [Sadr al-Muta'allihin dan Teologi (Aristoteles)]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 25.

Rasyad, 'Ali Akbar. *"Guftman-e Falsafi-ye Naw Sadrayi"* [Wacana Filosofis Neo-Sadrian]. *Majallah Fashlnamah-ye Qabasat*, No. 10 & 11.

Al-Razi, Fakhruddin Muhammad bin 'Umar. *Al-Mabahits al-Masyriqiyyah*. Tahqiq dan komentar oleh Muhammad al-Mu'tashim Billah al-Baghdadi. Dar al-Kitab al-'Arabi, Cetakan Pertama, 1990 M.

Ramin, Farah. *"Mabani-ye Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin"* [Fondasi-fondasi Filosofis Sadr al-Muta'allihin], dalam *Majmu'ah Maqalat-e Hamayesy-e Jahani-ye Hakim Mulla Sadra*. Juni 1378 H.Sy., Jilid I: *Mulla Sadra wa Hikmat-e Muta'aliyah*. Penerbit Binyad-e Hikmat-e Islami Sadra, Cetakan Pertama, 1380 H.Sy.

Al-Zanjani, Abu 'Abdullah. *Al-Failasuf al-Irani al-Kabir Sadruddin al-Syirazi* [Filsuf Besar Iran Sadruddin al-Syirazi]. Penerbit Konferensi Peringatan Filsuf Sadruddin al-Syirazi, Percetakan Kayhan, Tehran, Cetakan Kedua, 1419 H.

Al-Zirikli, Khairuddin. *Al-A'lam*. Dar al-'Ilm li al-Malayyin, Beirut, Cetakan Kesembilan, 1999 M.

Soroush, Abdolkarim. *Nihad-e Naram-e Jahan* [Sifat Gelisah Alam Semesta]. Tanpa tahun dan tempat terbit.

Soroush, Abdolkarim. *Qabdh wa Basth-e Te'orik-e Syari'at* [Kontraksi dan Ekspansi Teoretis Syariat]. Mu'assasah-ye Farhangi-ye Shirath, Cetakan Keempat, 1374 H.Sy.

Soroush, Abdolkarim. *'Ilm Syenasi-ye Falsafi* [Epistemologi Filosofis]. Mu'assasah-ye Muthala'at wa Tahqiqat-e Farhangi, Tehran, 1372 H.Sy., Cetakan Pertama.

Sajjadi, Dr. Sayyid Ja'far. *Farhang-e Ishthilahat-e Falsafi-ye Mulla Sadra* [Kamus Istilah-istilah Filosofis Mulla Sadra]. Cetakan Pertama, 1379 H.Sy., Sazman-e Chap wa Intisyarat-e Wezarat-e Farhang wa Ersyad-e Islami.

Sajjadi, Sayyid Ja'far. *"Mazhab-e 'Isyq, Hunar, wa Hikmat-e Isyraqi"* [Mazhab Cinta, Seni, dan Hikmah Iluminasi], dalam buku *Khirad-e Jawidan*. Diedit oleh 'Ali Asghar Muhammad Khani, Hasan Sayyid 'Arab. Cetakan Pertama, 1377 H.Sy., Percetakan Amir al-Mu'minin, Qom.

Al-Sabziwari, al-Mulla Hadi. *Ma'ad, Syarh-e Manzhumah* [Kebangkitan, Syarah Manzumah]. Tahqiq dan terjemahan oleh Dr. Qasim 'Ali Kujnani. Cetakan Pertama, 1379 H.Sy., Percetakan Mu'assasah-ye Chap-e Fajr.

Al-Sabziwari, al-Mulla Hadi. *Syarh al-Manzhumah*. Komentar oleh Ayatullah Hasanzadeh Amuli, Pengantar dan Tahqiq oleh Mas'ud Thalibi. Penerbit Nab, Cetakan Pertama, 1992 M.

Al-Suhrawardi, Syihabuddin. *Kitab Hikmat al-Ishraq*, dalam *Majmu'ah Mushannafat Syaikh-e Isyraq*, Jilid II. Disunting dan diberi pengantar oleh Henry Corbin. Anjuman-e Falsafeh-ye Iran, 1397 H.

Al-Suhrawardi, Syihabuddin. *Alwah-e 'Imadi*, dalam *Majmu'ah Mushannafat Syaikh-e Isyraq*, Jilid III. Penerbit Anjuman-e Falsafeh-ye Iran, 1397 H.

Al-Suhrawardi, Syihabuddin. *Hayakil al-Nur*, dalam *Majmu'ah Mushannafat Syaikh-e Isyraq*, Jilid III. Disunting, diberi catatan pinggir, dan pengantar oleh Sayyid Hossein Nasr, Pengantar dan analisis berbahasa Prancis oleh Henry Corbin. Penerbit Anjuman-e Falsafeh-ye Iran, 1397 H.

Al-Syahrazuri, Syamsuddin Muhammad. *Syarh Hikmat al-Ishraq*. Disunting, ditahqiq, dan diberi pengantar oleh Hussein Ziai Torbati. Mu'assasah-ye Muthala'at wa Tahqiqat-e Farhangi, 1372 H.Sy., Cetakan Pertama, Tehran.

Syarif, Mian Muhammad. *Tarikh-e Falsafah dar Islam* [Sejarah Filsafat dalam Islam]. Disiapkan dan dihimpun terjemahan Persia oleh Nurullah Purjawadi. Markaz-e Nasyr-e Danesygahi, Cetakan Pertama, 1365 H.Sy.

Syahabi, Mahmud. *Risalah-ye Bud wa Namud* [Risalah tentang Wujud dan Penampakan]. Penerbit Universitas Tehran, 1332 H.Sy.

Syahabi al-Khurasani, Mahmud. *Al-Nazhrah al-Daqiqah fi Qa'idat Basith al-Haqiqah* [Tinjauan Akurat tentang Kaidah *Basith al-Haqiqah*]. Penerbit Anjuman-e Falsafeh-ye Iran, 1396 H.

Syari'ati, Sayyid Muhammad Jawad. "*Mulla Sadra Naw-awar Ast ya Mu'allif?*" [Apakah Mulla Sadra Seorang Inovator ataukah Kompilator?], dalam *Majmu'ah Maqalat-e Hamayesy-e Jahani-ye Hakim Mulla Sadra*, Juni 1387 H.Sy., Tehran, Jilid II, *Mulla Sadra wa Hikmat-e Muta'aliyah*. Penerbit Binyad-e Islami-ye Hikmat-e Sadra, Cetakan Pertama, 1380 H.Sy.

Syajari, Murtadha. *Insan az Didgah-e Ibn 'Arabi wa Mulla Sadra* [Manusia dari Sudut Pandang Ibnu 'Arabi dan Mulla Sadra]. Disertasi Doktor, Fakultas Teologi, Universitas Tehran, 1380 H.Sy.

Sadr al-Muta'allihin, Muhammad bin Ibrahim. *Al-Mazhahir al-Ilahiyyah*. Tahqiq oleh Sayyid Jalaluddin al-Asytiyani. Pusat Penerbitan Daftar Tablighat Islami Hawzah Ilmiah Qom, 1377 H.Sy., 1419 H., Cetakan Kedua.

Sadr al-Muta'allihin, Muhammad bin Ibrahim. *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyyah*. Cetakan Batu (Litografi).

Sadr al-Muta'allihin. *Risalah-ye Seh Ashl* [Risalah Tiga Prinsip]. Disunting oleh Dr. Sayyid Hossein Nasr. Cetakan Ketiga, 1377 H.Sy., Percetakan Laila.

Sadr al-Muta'allihin. *Kitab al-Masya'ir*. Diedit oleh Henry Corbin. Cetakan Kedua, 1363 H.Sy., Kitabkhaneh-ye Thahuri.

Sadr al-Muta'allihin. *Risalat al-Syawahid al-Rububiyyah*, dalam *Majmu'ah Rasa'il-e Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*. Tahqiq dan disunting oleh Hamid Naji al-Isfahani. Penerbit Hikmat, Cetakan Kedua, 1420 H.

Sadr al-Muta'allihin. *Risalat Ittihad al-'Aql wa al-Ma'qul*, dalam *Majmu'ah Rasa'il-e Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin*. Tahqiq dan disunting oleh Hamid Naji al-Isfahani. Penerbit Hikmat, Cetakan Kedua, 1420 H.

Sadr al-Muta'allihin. *Risalah fi al-Huduts (Huduts al-'Alam)*. Disunting dan ditahqiq oleh Dr. Sayyid Husein Musawiyan, di bawah supervisi Sayyid Muhammad Khamenei. Cetakan Pertama, Musim Semi 1378 H.Sy., Sazman-e Chap wa Intisyarat-e Wezarat-e Farhang wa Ersyad-e Islami, Binyad-e Hikmat-e Islami Sadra.

Sadr al-Muta'allihin. *Kitab al-'Arsyiyyah*. Penerbit Mahdawi Isfahan, tanpa tahun.

Sadr al-Muta'allihin. *Al-Syawahid al-Rububiyyah*. Mu'assasah al-Tarikh al-'Arabi, Beirut, Cetakan Pertama, 1996 M.

Sadr al-Muta'allihin. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, Beirut, Cetakan Ketiga, 1981 M.; Cetakan Keempat, 1990 M.

Sadr al-Muta'allihin. *Majmu'ah Rasa'il-e Falsafi*. Tahqiq dan disunting oleh Hamid Naji al-Isfahani. Penerbit Hikmat, Cetakan Kedua, 1420 H.

Sadr al-Muta'allihin. *Yadnamah-ye Mulla Sadra be Munasabat-e Chaharshadomin Sal-e Tawallud-e Sadruddin Syirazi* [Buku Kenangan Mulla Sadra dalam Rangka Peringatan 400 Tahun Kelahiran Sadruddin al-Syirazi]. Fakultas Ilmu Rasional dan Transmisi, Tehran, 1380 H.Sy.

Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi. *Tafsir Surat al-Waqi'ah*. Disunting dan disupervisi oleh Muhammad Khwajawi. Penerbit Mawla, Cetakan Pertama, 1404 H., 1363 H.Sy.

Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi. *Manthiq-e Nawin (Tarjamah wa Syarh-e al-Lam'at al-Masyriqiyyah fi al-Funun al-Manthiqiyyah li Sadr al-Muta'allihin)* [Logika Baru (Terjemahan dan Syarah *al-Lam'at al-Masyriqiyyah fi al-Funun al-Manthiqiyyah* karya Sadr al-Muta'allihin)], oleh Dr. 'Abd al-Muhsin Misykat al-Dini. Mu'assasah Intisyarat-e Agah, Tehran, 1360 H.Sy.

Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi. *Kasr Ashnam al-Jahiliyyah* [Menghancurkan Berhala-berhala Jahiliah]. Tahqiq dan pengantar oleh Muhammad Taqi Daneshmand. Percetakan Universitas Tehran, 1962 M.

Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi. *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Dar al-Hadi, Lebanon, Cetakan Pertama, 2000 M.

Sadr al-Muta'allihin al-Syirazi. *Mafatih al-Ghayb (al-Muqaddimah wa al-Ta'liqat)*. Komentar oleh al-Mulla 'Ali al-Nuri, pengantar oleh Muhammad Khwajawi, diedit oleh Fatin al-Labun. Mu'assasah al-Tarikh al-'Arabi, Beirut, Lebanon, Cetakan Pertama, 1999 M.

Sadr al-Muta'allihin. *Syarh Ushul al-Kafi*. Disunting oleh Muhammad Khwajawi. Mu'assasah-ye Muthala'at wa Tahqiqat-e Farhangi, Cetakan Pertama, Tehran, 1366 H.Sy.

Sadr al-Muta'allihin. *Al-Waridat al-Qalbiyyah fi Ma'rifat al-Rububiyyah*. Tahqiq, disunting, dan diterjemahkan oleh Dr. Ahmad Syafi'iha. Anjuman-e Falsafeh-ye Iran, 1399 H.

Sadr al-Muta'allihin. *Asrar al-Ayat*. Diterjemahkan dan diberi komentar oleh Muhammad Khwajawi. Mu'assasah-ye Muthala'at wa Tahqiqat-e Farhangi, Cetakan Pertama, 1363 H.Sy.

Sadr al-Muta'allihin. *Iqazh al-Na'imin*. Dengan pengantar dan suntingan oleh Dr. Muhsin Mu'ayyidi. Mu'assasah-ye Muthala'at wa Tahqiqat-e Farhangi, Tehran, 1361 H.Sy.

Sadr al-Muta'allihin. *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Diedit oleh 'Abdullah Nurani. Mu'assasah-ye Muthala'at-e Islami McGill, Tehran, Cetakan Pertama.

Shahibi, Muhammad Jawad. *Guftugu-ye Din wa Falsafah* [Dialog Agama dan Filsafat]. Pazhuheshgah-e 'Ulum-e Insani wa Muthala'at-e Farhangi, Tehran, 1377 H.Sy., Cetakan Pertama.

Al-Thabathaba'i, al-Sayyid Muhammad Husein. *Nihayat al-Hikmah*. Tahqiq dan komentar oleh al-Syaikh 'Abbas 'Ali al-Mazru'i al-Sabziwari. Cetakan Kelima Belas, 1420 H., Mu'assasah al-Nasyr al-Islami yang berafiliasi dengan Jami'at al-Mudarrisin, Qom al-Musyarrafah.

Al-Thabathaba'i, al-Sayyid Muhammad Husein. *Majmu'ah Maqalat: Pursisyha wa Pasukhha* [Kumpulan Artikel: Pertanyaan dan Jawaban]. Diedit dan diberi pengantar oleh Sayyid Hadi Khusrawsyahi. Daftar Nasyr wa Farhang-e Islami, Cetakan Pertama, 1371 H.Sy.

Al-Thabathaba'i, al-'Allamah al-Sayyid Muhammad Husein. *Dowwomin Yadnamah-ye 'Allamah Thabathaba'i* [Buku Kenangan Kedua 'Allamah Thabathaba'i]. Mu'assasah-ye Muthala'at wa Tahqiqat-e Farhangi, Cetakan Pertama, 1363 H.Sy., Tehran.

Thahiri, Sadruddin. "*Guzarisyi az Tafasir-e Sadr al-Muta'allihin bar Qur'an Karim*" [Laporan tentang Tafsir-tafsir Sadr al-Muta'allihin atas Al-Qur'an al-Karim]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 1.

'Alizadeh, Buyuk. "*Mahiyyat-e Maktab-e Falsafi-ye Mulla Sadra wa Tamayuz-e An az Maktabha-ye Falsafi-ye Digar*" [Hakikat Mazhab Filosofis Mulla Sadra dan Perbedaannya dari Mazhab-mazhab Filosofis Lain]. *Majallah Khiradnamah-ye Sadra*, No. 10, Musim Dingin 1376 H.Sy., Dzulqa'dah 1418 H.

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Tahafut al-Falasifah*. Tahqiq oleh Maurice Bouyges, studi oleh Majid Fakhry. Dar al-Masyriq, Beirut, Cetakan Keempat, 1990 M.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1406 H.

Al-Fakhuri, Hanna dan Khalil al-Jarr. *Tarikh-e Falsafah dar Jahan-e Islami* [Sejarah Filsafat di Dunia Islam]. Diterjemahkan oleh 'Abd al-Muhammad Ayati. Cetakan Ketiga, Sazman-e Intisyarat wa Amuzisy-e Inqilab-e Islami, Tehran, 1367 H.Sy.

Foroughi, Mohammad 'Ali. *Sayr-e Hikmat dar Urupa* [Perjalanan Hikmah di Eropa]. Intisyarat-e Shafi 'Alisyah, Percetakan Marwi, Cetakan Ketiga, 1361 H.Sy.

Al-Farabi. *Al-Tsamrah al-Mardhiyyah fi Ba'dh al-Risalat al-Farabiyyah, Maqalah fi Ma'ani al-'Aql*. Leiden, 1800 M.

Al-Farabi. *Kitab al-Jam' bayna Ra'yay al-Hakimayn*. Penerbit al-Zahra', Cetakan Kedua.

Qaramaleki, Ahad Faramarz. "*Ruy-award-e Bayn-e Risytah'i wa Huwiyyat-e Ma'rifati-ye Falsafah-ye Sadrayi*" [Pendekatan Interdisipliner dan Identitas Epistemik Filsafat Sadrian]. *Majallah Maqalat wa Barrasiha*, Jilid 63, 1377 H.Sy.

Qaramaleki, Ahad Faramarz. *Handasah-ye Ma'rifati-ye Kalam-e Jadid* [Geometri Epistemik Kalam Baru]. Mu'assasah-ye Farhangi-ye Danes wa Andisyeh-ye Mu'ashir, Cetakan Pertama, 1378 H.Sy.

Qaramaleki, Ahad Faramarz. *Rush Shenasi-ye Muthala'at-e Dini* [Metodologi Studi Agama]. Cetakan Pertama, 1380 H.Sy., Penerbit Universitas Ilmu-ilmu Islam Radhawi, Masyhad.

Qazwini, Hakim Ayatullah Rafi'i. *Majmu'ah Rasa'il wa Maqalat-e Falsafi*. Disunting dan diberi pengantar oleh Gholamhussein Ridha Nejad. Penerbit al-Zahra', Percetakan Sepehr, Cetakan Pertama, 1367 H.Sy.

Qazwini, Najmuddin Dabiran Katibi. *Hikmat al-'Ayn*. Diterjemahkan oleh Dr. 'Abbas Shadri. Penerbit Universitas 'Allamah Thabathaba'i, Cetakan Pertama, Tehran, 1375 H.Sy.

Qazwini, Sayyid Abu al-Hasan Rafi'i. *Ittihad-e 'Aqil beh Ma'qul* [Kesatuan Intelek dengan Objek Intelek]. Pengantar dan komentar oleh Hasan Hasanzadeh Amuli. Markaz-e Intisyarat-e 'Ilmi wa Farhangi.

Qaracaghay Khan, 'Aliquli bin. *Ihya'-e Hikmat* [Menghidupkan Kembali Hikmah]. Dengan pengantar oleh Dr. Gholamhussein Ibrahimi Dinani, disunting dan ditahqiq oleh Fatimah Fana. Nasyr-e Ihya'-e Kitab, 1377 H.Sy., Cetakan Pertama.

Qarakuzlu, 'Aliridha Dzakawati. "*Sayri dar Naqd-e Afkar-e Mulla Sadra Thayy-e Chahar Qarn-e Akhir*" [Tinjauan Kritis terhadap Pemikiran Mulla Sadra selama Empat Abad Terakhir], dalam *Majmu'ah Maqalat-e Hamayesy-e Jahani-ye Hakim Mulla Sadra*. Juni 1378 H.Sy., Tehran, Jilid I: *Mulla Sadra wa Hikmat-e Muta'aliyah*. Penerbit Binyad-e Hikmat-e Islami Sadra, Cetakan Pertama, 1380 H.Sy.

Al-Qayshari, Dawud bin Mahmud. *Mathla' Khushush al-Kilam fi Ma'ani Fushush al-Hikam (li Ibn 'Arabi)*. Mansyurat Anwar al-Huda, Tahqiq oleh Dar al-I'tisham, direview dan disunting oleh Muhammad Hasan al-Sa'idi. Cetakan Pertama, 1416 H.

Qummi, Muhsin. "*Basith al-Haqiqah Kull al-Asyya' wa Laysa Syai'un Minha*". *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 93.

Qumsyeh'i, 'Ali Zamani. "*Ta'tsir-e Muhyiddin 'Arabi bar Sadr al-Muta'allihin wa Falsafah-ye U*" [Pengaruh Muhyiddin 'Arabi pada Sadr al-Muta'allihin dan Filsafatnya]. *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 92, Tahun ke-16, Juni-Juli 1378 H.Sy., Percetakan Daftar Tablighat Islami.

Al-Qummi, al-Qadhi Sa'id. *Syarh Tawhid al-Shaduq*. 3 jilid. Disunting dan diberi komentar oleh Dr. Najafquli Habibi. Nasyr-e Mirats-e Maktub, Tehran, Cetakan Pertama.

Al-Qummi, al-Qadhi Sa'id. *Syarh al-Arba'in*. Disunting dan diberi komentar oleh Dr. Najafquli Habibi. Mu'assasah al-Thiba'ah wa al-Nasyr yang berafiliasi dengan Wezarat-e Farhang wa Ersyad-e Islami, Tehran, Cetakan Pertama.

Corbin, Henry. *Tarikh-e Falsafah-ye Islami* [Sejarah Filsafat Islam]. Diterjemahkan oleh Jawad Thabathaba'i. Intisyarat-e Kawir, Anjuman-e Iransyenasi-ye Faranseh, Cetakan Pertama, 1370 H.Sy.

Kaka'i, Hujjatul Islam Qasim. "*Syiraz, Mahd-e Hikmat, Zadgah-e Mulla Sadra*" [Shiraz, Buaian Hikmah, Tempat Kelahiran Mulla Sadra]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 2.

Copleston, Frederick. *Tarikh-e Falsafah* [Sejarah Filsafat]. Tehran: Intisyarat-e Surusy, 1370 H.Sy.

Al-Kindi. *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyyah*. Tahqiq dan pengantar oleh Muhammad 'Abd al-Hadi Abu Ridah. Dar al-Fikr al-'Arabi, Mesir, 1369 H.

Muthahhari, Syahid Murtadha. *Ushul-e Falsafah wa Rawisy-e Ri'alism* [Prinsip-prinsip Filsafat dan Metode Realisme], dalam *Majmu'ah-ye Atsar-e Syahid Muthahhari* (6). Cetakan Pertama, Musim Gugur 1371 H.Sy., Percetakan Mu'assasah-ye Fajr, Intisyarat-e Sadra.

Muthahhari, Syahid Murtadha. *Harakat wa Zaman dar Falsafah-ye Islami* [Gerak dan Waktu dalam Filsafat Islam]. Intisyarat-e Hikmat, Cetakan Ketiga, 1411 H.

Muthahhari, Syahid Murtadha. *Khadamat-e Mutaqabil-e Islam wa Iran* [Jasa Timbal Balik Islam dan Iran]. Penerbit Daftar Intisyarat-e Islami yang berafiliasi dengan Jami'at-e Mudarrisin Hawzah Ilmiah Qom, Cetakan Musim Dingin, 1362 H.Sy.

Muslih, Jawad. *Falsafah-ye 'Ali ya Hikmat-e Sadr al-Muta'allihin* [Filsafat Luhur atau Hikmah Sadr al-Muta'allihin]. Penerbit Universitas Tehran, 1377 H.

Muhammadi, Dr. Maqsud. "*Barrasi-ye Mutsul-e Aflathuni dar Falsafah-ye Islami*" [Kajian tentang Idea-idea Platonis dalam Filsafat Islam]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 7.

Muhaqqiq Damad, Sayyid Mustafa. "*Fawa'idi Chand dar Masa'il wa Mafahim-e Hikmiyyah*" [Beberapa Faedah dalam Masalah dan Konsep Hikmah]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 5 & 6.

Al-Mudarrisi, al-Sayyid Muhammad Taqi. *Al-'Irfan al-Islami bayna Nazhariyyat al-Basyar wa Basha'ir al-Wahy* [Gnostisisme Islam antara Teori Manusia dan Wawasan Wahyu]. Al-Markaz al-Tsaqafi al-Islami, Cetakan Pertama, 1405 H.

Mujtahidi, Dr. Karim. "*Mulla Sadra be Riwayat-e Henry Corbin*" [Mulla Sadra menurut Narasi Henry Corbin]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 8 & 9.

Al-Marzuban, Bahmanyar. *Al-Tahshil*. Disunting dan diberi komentar oleh al-Ustadz al-Syahid Murtadha Muthahhari. Penerbit Mu'assasah al-Nasyr di Universitas Tehran, Cetakan Kedua, 1362 H.Sy.

Mudarris Yazdi Hikmi, Ayatullah Mirza 'Ali Akbar. *Rasa'il-e Hikmiyyah* [Risalah-risalah Hikmah]. Penerbit Wezarat-e Ersyad-e Islami Idarah-ye Kull-e Intisyarat wa Tablighat, Cetakan Kedua, 1365 H.Sy.

Mudarris, Fatimah. *"Sadra-ye Syirazi, Hakimi 'Arif"* [Sadra dari Shiraz, Seorang *Hakim* Gnostik], dalam *Majmu'ah Maqalat-e Hamayesy-e Jahani-ye Hakim Mulla Sadra*. Juni 1378 H.Sy., Tehran, Jilid I: *Mulla Sadra wa Hikmat-e Muta'aliyah*. Penerbit Binyad-e Hikmat-e Islami Sadra, Cetakan Pertama, 1380 H.Sy.

Mudarris, Mirza Muhammad 'Ali. *Rayhanat al-Adab fi Tarajim al-Ma'rufin bi al-Kunyah aw al-Laqab*. Cetakan Kedua, Tabriz, Percetakan Syafaq, tanpa tahun.

Mustafawi, Zahra. *"Mutsul-e Aflathuni az Manzhar-e Sadr al-Muta'allihin"* [Idea-idea Platonis dari Sudut Pandang Sadr al-Muta'allihin], dalam *Majmu'ah Maqalat-e Hamayesy-e Jahani-ye Hakim Mulla Sadra*. Juni 1387 H.Sy., Tehran, Jilid II: *Mulla Sadra wa Hikmat-e Muta'aliyah*. Penerbit Binyad-e Islami-ye Hikmat-e Sadra, Cetakan Pertama, 1380 H.Sy.

Muhammad, Muhammad Abu al-Fadhl (dikenal sebagai Hamid Mufti). *Qamus al-Bahrayn*. Disunting oleh 'Ali Awjabi. Syerkat-e Intisyarat-e 'Ilmi wa Farhangi, Cetakan Pertama, 1374 H.Sy.

Musahib, Gholamhussein (Ketua). *Da'irat al-Ma'arif-e Farsi* [Ensiklopedi Persia]. Intisyarat-e Amir Kabir, 1374 H.Sy.

Makarem, Hadi. *"Khurdah-giran bar Hikmat-e Muta'aliyah wa Muntaqidan-e Sadr al-Muta'allihin (1)"* [Para Pengkritik Hikmah Muta'aliyah dan Para Penentang Sadr al-Muta'allihin (1)]. *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 93.

Makarem, Hadi. *"Khurdah-giran bar Hikmat-e Muta'aliyah (2)"*. *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 103-104, Percetakan Daftar Tablighat Islami.

Malekshahi, Hasan. *Harakat wa Istifa'-e Aqsam-e An* [Gerak dan Cakupan Pembagiannya]. Intisyarat-e Surusy, Cetakan Kedua, 1363 H.Sy.

Marwarid, Mirza Hasan'ali. *Tawdhihati Piramun-e Mabda' wa Ma'ad* [Penjelasan-penjelasan Seputar *Mabda' wa Ma'ad*]. Diterjemahkan oleh Hamid Ridha Atsir. Syerkat-e Chap wa Nasyr-e Bazargani, Cetakan Pertama, 1378 H.Sy.

Ni'mah, al-Syaikh 'Abdullah. *Falasifat al-Syi'ah, Hayatuhum wa Ara'uhum* [Para Filsuf Syi'ah, Kehidupan dan Pandangan Mereka]. Pengantar oleh al-Syaikh Muhammad Jawad Mughniyah. Dar al-Kitab al-Islami, Qom, Iran, Cetakan Pertama, 1987 M.

Nuri, Mulla 'Ali. *Rasa'il-e Falsafi: Basith al-Haqiqah Kull al-Asyya' wa Wahdat-e Wujud*. Komentar, disunting, dan diberi pengantar oleh Jalaluddin al-Asytiyani. Penerbit Anjuman-e Islami-ye Hikmat wa Falsafah-ye Iran, 1357 H.Sy.

Naraqi, Mulla Muhammad Mahdi. *Qurrat al-'Uyun*. Komentar, disunting, dan diberi pengantar oleh Sayyid Jalaluddin al-Asytiyani, prakata oleh Hasan Naraqi. Anjuman-e Falsafeh-ye Iran, Aban 1398 H.

Nasr, Sayyid Hossein. Pengantar untuk Jilid III *Majmu'ah Mushannafat Syaikh-e Isyraq*. Anjuman-e Falsafeh-ye Iran, 1397 H.

Nasr, Sayyid Hossein. *"Ta'alim-e Mulla Sadra"* [Ajaran-ajaran Mulla Sadra]. Diterjemahkan oleh Husain'ali Syaydan Syayd. *Fashlnamah-ye Hawzah*, No. 92, Tahun ke-16, Juni-Juli 1378 H.Sy., Percetakan Daftar Tablighat Islami.

Nasr, Sayyid Hossein. *"Syihabuddin Suhrawardi wa Falsafah-ye Isyraq"* [Syihabuddin Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi], dalam *Jasyn-namah-ye Henry Corbin*. Mu'assasah-ye Muthala'at-e Islami be Hamkari-ye Danesygah-e Tehran wa Anjuman-e Falsafah-ye Iran, Silsilah-ye Danes-e Irani 9, Tehran, 1370 H.Sy.

Al-Harawi, Muhammad Syarif Nizamuddin Ahmad. *Anwariyyah*. Teks kritis dan pengantar oleh Hussein Ziai. Mu'assasah-ye Intisyarat-e Amir Kabir, Tehran, 1363 H.Sy., Cetakan Kedua.

Huma'i, Jalaluddin. *Do Risalah dar Falsafah-ye Islami* [Dua Risalah dalam Filsafat Islam]. Penerbit Anjuman-e Falsafeh-ye Iran, 1398 H.

Homan, Dr. Haydar 'Ali. *Payaha-ye Pazhuhesh dar 'Ulum wa Fanawari* [Dasar-dasar Penelitian dalam Sains dan Teknologi]. Cetakan Pertama, 1366 H.Sy., Percetakan Diba.

Yatsribi, Yahya. *"Tahlil-e Intiqadi-ye Ashalat-e Wujud"* [Analisis Kritis terhadap Fundamentalisme Eksistensi]. *Fashlnamah-ye Mufid*, No. 19.

Yazdi, Mishbah. *"Nukati Piramun-e Ashalat-e Wujud dar Falsafah-ye Mulla Sadra"* [Poin-poin Seputar Fundamentalisme Eksistensi dalam Filsafat Mulla Sadra]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 1.

Yazdi, Mishbah. "*Harakat-e Jawhariyyah wa Irtibath-e An ba Mas'alah-ye Zaman*" [Gerak Substansial dan Hubungannya dengan Masalah Waktu]. *Khiradnamah-ye Sadra*, No. 1.

Yazdi, Dr. Mahdi Ha'iri. *Falsafah-ye Tahlili* [Filsafat Analitik]. Disusun oleh 'Abdullah Nashri. Penerbit Mu'assasah-ye Farhangi-ye Danes wa Andisyeh-ye Mu'ashir, Cetakan Pertama, 1379 H.Sy.

Al-Yazdi, Muhammad Taqi Mishbah. *Ta'liqah 'ala Nihayat al-Hikmah*. Cetakan Pertama, 1405 H., Penerbit Mu'assasah Fi Thariq al-Haqq, Qom.

Yazdi, Mahdi Ha'iri. "*Daramadi bar Kitab-e Asfar*" [Sebuah Pengantar untuk Kitab *Asfar*]. *Majallah Iran Syenasi*, Tahun ke-4, No. 4, Musim Dingin 1371 H.Sy.

Yazdi, 'Abdullah Wa'izh. *Ma'arif al-Qur'an*. Percetakan Khurasan - Masyhad, 1341 H.Sy.

Descartes, René. *Discours de la Méthode*. Pengantar dan Catatan oleh Étienne Gilson. Paris, 1979.

The Encyclopedia of Philosophy. Paul Edwards, editor in chief. Macmillan Publishing Co., New York, 1972.

Routledge Encyclopedia of Philosophy. General editor Edward Craig. Volume 6, 1998. ISBN- 0415- 16916 X.

Rey, Alain. *Le Robert Micro Poche*. Canada, 1993.

GLOSARIUM

Glosarium ini bertujuan untuk memberikan definisi ringkas namun komprehensif atas istilah-istilah kunci yang digunakan dalam buku ini, khususnya yang berakar dari tradisi filsafat Islam dan pemikiran Mulla Sadra. Definisi yang diberikan berfokus pada makna teknis istilah tersebut dalam disiplin filsafat, teologi, dan tasawuf.

‘Aql (Akal)

Secara harfiah berarti “akal” atau “intelek”. Dalam konteks filsafat Sadrian, istilah ini merujuk pada fakultas argumentasi rasional yang menjadi salah satu metode utama untuk mencapai kebenaran. *Hikmah Muta’aliyah* bertujuan menyatukan metode rasional (*‘aqli*) ini dengan keyakinan-keyakinan syariat (*Shar’i*) dan penyingkapan spiritual (*kasyf*).

Akidah

Secara harfiah berarti “keyakinan” atau “kredo”. Dalam teks, istilah ini merujuk pada level keyakinan fundamental yang menjadi target transformasi oleh *Hikmah Muta’aliyah*. Filsafat ini tidak hanya bertujuan untuk membangun teori, tetapi juga untuk menciptakan perubahan mendasar pada keyakinan inti seseorang mengenai Tuhan, alam semesta, dan realitas.

Al-Asfar al-Arba’ah (Empat Perjalanan)

Judul karya ensiklopedis utama Sadr al-Muta’allihin, yang secara harfiah berarti “Empat Perjalanan Intelektual”. Istilah ini juga merepresentasikan empat tahapan kehidupan intelektual dan spiritual seorang filsuf (*salik*) dalam mencapai makrifat hakiki:

1. Perjalanan dari makhluk menuju Sang Hak (*al-safar min al-khalq ila al-Haqq*).
2. Perjalanan di dalam Sang Hak bersama Sang Hak (*al-safar fi al-Haqq bi al-Haqq*).
3. Perjalanan dari Sang Hak menuju makhluk bersama Sang Hak (*al-safar min al-Haqq ila al-khalq bi al-Haqq*).
4. Perjalanan di dalam makhluk bersama Sang Hak (*al-safar fi al-khalq bi al-Haqq*).

Ashalat al-Wujud (Fundamentalisme/Prinsipalitas Eksistensi)

Salah satu inovasi dan pilar terpenting dalam filsafat Sadr al-Muta’allihin. Teori ini menyatakan bahwa yang fundamental dan nyata dalam realitas adalah eksistensi (*wujud*) itu sendiri. Sementara esensi (*mahiyyah*) hanyalah batasan konseptual atau batasan dari wujud, yang bersifat sekunder dan derivatif. Ini adalah poros utama yang membedakan *Hikmah Muta’aliyah* dari mazhab-mazhab sebelumnya, terutama Iluminasionis.

Ashalat al-Mahiyyah (Fundamentalisme/Prinsipalitas Esensi)

Pandangan filosofis yang berlawanan dengan *Ashalat al-Wujud*. Teori ini meyakini bahwa yang fundamental dan primer dalam realitas adalah esensi (*mahiyyah*), sedangkan eksistensi (*wujud*) adalah sesuatu yang ditambahkan (aksiden) padanya. Pandangan ini dianut oleh para filsuf Iluminasionis seperti Suhrawardi dan Mirdamad. Sadr al-Muta’allihin pada awalnya menganut pandangan ini sebelum beralih ke *Ashalat al-Wujud*.

Argumentasi Demonstratif (Burhan)

Sebuah metode pembuktian rasional yang kokoh dan meyakinkan, berdasarkan premis-premis yang pasti untuk mencapai kesimpulan yang niscaya. Dalam metodologi Sadr al-Muta’allihin, *burhan* adalah salah satu dari tiga jalan utama untuk mencapai hakikat, di samping penyingkapan spiritual (*kasyf*) dan wahyu (teks suci). Ia menekankan bahwa *burhan* yang sejati tidak akan bertentangan dengan Al-Qur›an dan penyaksian batin.

Bashirah (Pandangan Batin)

Secara harfiah berarti "penglihatan batin" atau "mata hati". Istilah ini merujuk pada kemampuan intuisi dan persepsi spiritual untuk menyaksikan hakikat-hakikat non-materi secara langsung, tanpa melalui perantara indra atau penalaran logis. Teks mengkritik sebagian teolog (*mutakallim*) karena mengandalkan perdebatan tanpa memiliki *bashirah*.

Basith al-Haqiqah (Yang Sederhana dalam Realitas)

Merujuk pada kaidah filosofis *Basith al-Haqiqah kull al-asyya' wa laysa bi syai'in minha*, yang berarti "Yang sederhana dalam realitas adalah segala sesuatu dan bukan sesuatu pun darinya". Ini adalah salah satu inovasi Sadr al-Muta'allihin, yang menyatakan bahwa entitas yang sederhana secara absolut (seperti Wajib al-Wujud) mencakup seluruh kesempurnaan eksistensial dalam wujudnya yang tunggal dan tak tersusun.

Daur (Siklus/Argumen Sirkular)

Sebuah istilah dalam logika yang merujuk pada kekeliruan penalaran di mana kesimpulan dari sebuah argumen sudah terkandung dalam premisnya, atau dua hal saling bergantung satu sama lain untuk keberadaannya, sehingga menciptakan siklus yang tidak valid. Filsafat sering kali berupaya menghindari argumen yang jatuh pada *daur* atau regresi tak terbatas (*tasalsul*).

Dzawq (Rasa/Pengalaman Spiritual Langsung)

Secara harfiah berarti "mencicipi". Dalam konteks teosofi dan gnostisisme, *dzawq* adalah pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman spiritual langsung dan intuisi, bukan melalui penalaran teoretis. Teks ini menggambarkannya sebagai perbedaan antara orang yang mengetahui rasa manis melalui deskripsi (ilmu rasional) dan orang yang mengetahuinya dengan mengecapnya secara langsung (ilmu *dzawqi*). Ini adalah inti dari *Hikmah Eksperiensial* (*Hikmah dzawqiyyah*).

Eksistensi (Wujud)

Istilah sentral dalam filsafat Sadrian yang merujuk pada realitas itu sendiri. Berbeda dengan esensi yang merupakan konsep mental, eksistensi adalah apa yang nyata dan fundamental di alam eksternal (*Ashalat al-Wujud*). Menurut Sadr al-Muta'allihin, eksistensi adalah satu hakikat tunggal yang memiliki tingkatan-tingkatan berbeda dalam intensitas dan kesempurnaan (gradasi), dari materi prima yang paling rendah hingga Wajib al-Wujud yang paling sempurna. Dalam teks, ia juga digambarkan sebagai "cahaya" (*nur*) yang menampakkan dirinya sendiri dan menampakkan selainnya.

Eklektisisme

Sebuah pandangan kritis yang menuduh suatu sistem pemikiran (dalam hal ini, *Hikmah Muta'aliyah*) hanya bersifat campuran atau kumpulan dari berbagai mazhab lain tanpa memiliki orisinalitas dan sintesis yang koheren. Teks ini berupaya membantah tuduhan eklektisisme terhadap Sadr al-Muta'allihin dengan menunjukkan bahwa ia tidak sekadar mengumpulkan, tetapi secara kritis menyintesiskan, mengoreksi, dan menciptakan fondasi baru dari berbagai aliran pemikiran yang ada.

Epistemik (Sistem Epistemik)

Merujuk pada struktur pengetahuan (*al-haikaliyyah al-ma'rifiyyah*) yang terorganisir dalam sebuah mazhab filsafat. Sistem ini mencakup prinsip-prinsip (*ushul*), fondasi-fondasi (*mabani*), teori, dan metodologi khusus yang digunakan oleh seorang filsuf atau sebuah aliran untuk memperoleh dan memvalidasi pengetahuan. Setiap mazhab, seperti Peripatetik, Iluminasionis, dan *Hikmah Muta'aliyah*, memiliki sistem epistemiknya yang khas.

Eseni (Mahiyyah)

Secara harfiah berarti "ke-apa-an" sesuatu, yaitu jawaban atas pertanyaan "apa itu?" (*ma huwa*). Dalam sistem Sadr al-Muta'allihin, esensi adalah batasan atau konsep mental yang diabstraksikan dari sebuah wujud partikular. Ia bersifat sekunder (*i'tibari*) dan tidak memiliki realitas independen di luar pikiran. Keberadaannya bergantung pada wujud yang menjadi fundamental.

Faqr (Kefakiran Ontologis)

Merujuk pada konsep *al-faqr al-mahdh* (kemiskinan absolut), yang menggambarkan hakikat ontologis dari seluruh makhluk kontingen (*al-mumkinat*). Ini berarti bahwa keberadaan makhluk tidak lain adalah

ketergantungan mutlaknya pada Wajib al-Wujud. Makhluk tidak *memiliki* wujud, melainkan *adalah* relasi ketergantungan itu sendiri.

Forma (Shurah)

Sebuah konsep fundamental dalam filsafat Peripatetik yang merujuk pada prinsip aktualitas yang menentukan hakikat sesuatu. Ia adalah komponen non-material yang, ketika menyatu dengan materi prima (*hayula*), membentuk sebuah substansi jasmaniah. Dalam gerak substansial, forma itu sendiri terus-menerus mengalami pembaruan dan penyempurnaan.

Gerak Substansial (al-Harakah al-Jawhariyyah)

Salah satu teori paling inovatif dari Sadr al-Muta'allihin. Teori ini menyatakan bahwa perubahan tidak hanya terjadi pada aksiden-aksiden (kualitas, kuantitas, posisi) suatu benda, tetapi juga pada substansi atau esensi terdalam dari benda itu sendiri. Seluruh alam material berada dalam proses gerak transformatif yang terus-menerus, dari potensi menuju aktualitas yang lebih sempurna. Teori ini menjadi dasar bagi banyak penjelasan Sadra tentang jiwa, kebaruan alam, dan kebangkitan jasmani.

Gnostik ('Irfani)

Merujuk pada aliran pemikiran teosofis dalam Islam yang menekankan pengetahuan langsung dan intuitif tentang Tuhan dan realitas. Metode kaum gnostik (disebut '*urafa*') tidak primernya mengandalkan argumen rasional, melainkan penyingkapan spiritual (*kasyf*), penyaksian batin (*syuhud*), dan pengalaman langsung (*dzawq*). *Hikmah Muta'aliyah* secara sistematis mengintegrasikan wawasan gnostik ke dalam kerangka filsafat demonstratif.

Hayula (Materi Prima)

Konsep Aristotelian yang merujuk pada substrat murni dari semua benda fisik. *Hayula* adalah potensi murni, tanpa forma atau aktualitas apa pun, yang berfungsi sebagai penerima forma (*shurah*). Dalam filsafat Sadrian, materi prima adalah tingkatan wujud terendah yang menjadi titik awal dari gerak substansial menuju kesempurnaan.

Hikmah (Kebijaksanaan/Filsafat)

Istilah luas yang dalam teks ini memiliki beberapa makna: (1) Pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu sebagaimana adanya; (2) Perbuatan yang kokoh dan sesuai dengan pengetahuan tersebut; (3) Filsafat itu sendiri. Sadr al-Muta'allihin mendefinisikannya sebagai seni teoretis yang menyempurnakan jiwa manusia hingga menjadi cerminan alam wujud yang teratur, sehingga siap mencapai kebahagiaan tertinggi.

Hikmah Bahtsiyyah (Hikmah Argumentatif)

.Merujuk pada metode filsafat kaum Peripatetik (pengikut Aristoteles dan Ibnu Sina). Metode ini sepenuhnya bersandar pada penalaran rasional, logika, dan argumentasi demonstratif (*burhan*) untuk mencapai kebenaran. Ia berfokus pada apa yang dapat dibuktikan oleh akal dan cenderung mengabaikan atau mengingkari pengetahuan yang berasal dari pengalaman spiritual.

Hikmah Dzawqiyyah (Hikmah Eksperiensial)

Merujuk pada metode filsafat kaum Iluminasionis (pengikut Plato dan Suhrawardi). Metode ini memberikan prioritas pada pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman spiritual langsung, intuisi, dan penyaksian batin (*dzawq*, *kasyf*, *syuhud*). Argumen rasional digunakan sebagai langkah sekunder untuk mengartikulasikan apa yang telah disaksikan secara batiniah.

Hikmah Muta'aliyah (Filsafat Transenden)

Nama yang diberikan Sadr al-Muta'allihin untuk sistem filsafatnya. Disebut "transenden" karena melampaui batasan-batasan metode tunggal. Ia merupakan sintesis agung yang menyatukan empat sumber pengetahuan: (1) Filsafat argumentatif (*burhan*) kaum Peripatetik, (2) Filsafat iluminatif (*ishraq*) dan pengalaman spiritual (*dzawq*) kaum Iluminasionis, (3) Gnosis dan penyingkapan batin ('*irfan*) para sufi, dan (4) Wahyu dari Al-Qur'an dan Hadis. Tujuannya adalah mencapai kebenaran yang utuh di mana akal, hati, dan wahyu saling mengkonfirmasi.

Iluminasionis (Ishraqi)

Merujuk pada mazhab filsafat yang didirikan oleh Syihabuddin Suhrawardi, yang dikenal sebagai *Hikmah al-Ishraq* (Filsafat Iluminasi atau Pencerahan). Metode utamanya adalah *Hikmah dzawqiyyah* (kebijaksanaan

eksperiensial), yang memprioritaskan pengetahuan melalui penyaksian batin (*syuhud*), penyingkapan spiritual (*kasyf*), dan intuisi, yang kemudian dikuatkan dengan argumentasi rasional. Metafisika mereka berpusat pada konsep cahaya (*nur*) sebagai realitas fundamental. Sadr al-Muta'allihin sangat dipengaruhi oleh mazhab ini, tetapi ia mentransformasikan prinsip "cahaya" menjadi "eksistensi" (*wujud*).

'Ilm al-Kalam (Teologi Skolastik)

Ilmu teologi rasional dalam Islam yang bertujuan untuk menjelaskan, membela, dan memberikan landasan argumentatif bagi akidah-akidah agama. Para praktisinya disebut *mutakallimun*. Sadr al-Muta'allihin mengadopsi banyak persoalan yang dibahas dalam *kalam*, tetapi ia mengkritik metodologi para teolog yang dianggapnya sering kali bersifat dialektis (*jadaliyyah*) dan defensif, serta kurang dalam pembuktian demonstratif (*burhani*) dan wawasan spiritual (*bashirah*).

'Ilm Hudhuri (Pengetahuan Presensial)

Secara harfiah berarti "pengetahuan melalui kehadiran". Ini adalah bentuk pengetahuan yang langsung dan tidak dimediasi, di mana objek pengetahuan hadir secara langsung pada subjek yang mengetahui tanpa perantara konsep atau representasi mental. Contoh utamanya adalah pengetahuan jiwa tentang dirinya sendiri. Dalam *Hikmah Muta'aliyah*, ilmu Tuhan tentang Dzat-Nya dan ciptaan-Nya adalah bentuk tertinggi dari *'ilm Hudhuri*.

'Ilm Hushuli (Pengetahuan Perolehan)

Secara harfiah berarti "pengetahuan yang diperoleh". Ini adalah bentuk pengetahuan yang dimediasi melalui konsep, forma, atau gambaran mental yang "hadir" atau "diperoleh" (*Hushul*) di dalam pikiran. Mayoritas pengetahuan manusia tentang dunia eksternal adalah jenis ini. Filsafat Peripatetik cenderung menganalisis pengetahuan dalam kerangka *'ilm Hushuli*.

Imkan al-Faqri (Kemungkinan Fakir/Kefakiran)

Sebuah inovasi Sadrian yang merupakan konsekuensi dari *Ashalat al-Wujud*. Teori ini menyatakan bahwa "kemungkinan" (*imkan*) dari makhluk bukanlah sesuatu yang melekat pada esensinya, melainkan adalah hakikat ontologisnya yang berupa kefakiran atau ketergantungan absolut (*faqr*) pada Wajib al-Wujud. Makhluk bukanlah "sesuatu yang mungkin ada", melainkan "kefakiran itu sendiri".

Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul (Kesatuan Intelek dan Objek Intelek)

Salah satu teori inovatif Sadr al-Muta'allihin yang berarti "kesatuan antara yang berakal (intelek) dan yang diakali (objek intelek)". Teori ini menyatakan bahwa dalam proses mengetahui realitas non-materi, jiwa (sebagai intelek) tidak sekadar membentuk gambaran tentang objek, melainkan secara ontologis menyatu dengan objek tersebut. Jiwa menjadi apa yang ia ketahui. Teori ini ditolak oleh Ibnu Sina tetapi dihidupkan kembali dan dibuktikan secara demonstratif oleh Sadra.

Jadal (Dialektika/Perdebatan)

Sebuah metode argumentasi yang berangkat dari premis-premis yang diterima secara umum atau oleh lawan bicara, tujuannya adalah untuk mengalahkan lawan, bukan untuk mencapai kebenaran yang niscaya. Sadra mengkritik sebagian besar metode *kalam* sebagai bersifat *jadaliyyah*. Teks juga menyebutkan *al-jadal al-khafi* (perdebatan terselubung), yaitu keyakinan apriori yang tanpa disadari membelokkan pikiran dari jalur penemuan menuju pembelaan asumsi.

Kasyf (Penyingkapan Spiritual)

Secara harfiah berarti "unveiling" atau "penyingkapan". Ini adalah proses epistemologis utama dalam gnostisisme (*'irfan*) dan filsafat Iluminasi, di mana Tuhan menyingkapkan hakikat-hakikat ilahiah secara langsung ke dalam hati seorang *salik* (penempuh jalan spiritual). Bagi Sadra, *kasyf* adalah sumber pengetahuan yang valid dan penting yang harus diverifikasi dan diartikulasikan melalui argumentasi demonstratif (*burhan*).

Lubs wa al-Khal' (Mengenakan dan Menanggalkan)

Teori gnostik mengenai perubahan, yang menyatakan bahwa suatu entitas "menanggalkan" (*khal'*) satu forma dan "mengenakan" (*lubs*) forma lainnya secara bergantian. Sadr al-Muta'allihin menolak model ini dan menggantinya dengan teori *al-lubs ba'da al-lubs* («mengenakan setelah mengenakan»). Dalam pandangan Sadra, yang sesuai dengan gerak substansial, sebuah substansi tidak menanggalkan forma

sebelumnya, melainkan menyempurnakannya dengan «mengenakan» forma yang lebih tinggi seraya tetap mempertahankan kesempurnaan forma yang lebih rendah di dalamnya.

Ma'ad (Kebangkitan)

Secara harfiah berarti "tempat kembali" atau "kepulangan". Dalam terminologi filosofis dan teologis, *ma'ad* adalah doktrin eskatologi mengenai kebangkitan setelah kematian. Pembahasan tentang *al-ma'ad al-jismani* (kebangkitan jasmani) menjadi salah satu inovasi terpenting Sadr al-Muta›allihin. Berbeda dari pandangan sebelumnya, ia berargumen bahwa badan yang dibangkitkan di akhirat adalah badan duniawi yang sama dan identik, bukan sekadar badan yang sejenis atau misali, sebuah pandangan yang ia buktikan melalui teori gerak substansial dan hakikat jiwa.

Mabda' (Prinsip Awal)

Secara harfiah berarti "asal" atau "sumber". Dalam konteks metafisika, istilah ini merujuk pada Prinsip Pertama atau Sumber Awal dari segala wujud, yaitu Wajib al-Wujud (Tuhan). Ia adalah realitas yang menjadi sebab bagi eksistensi segala sesuatu, yang keberadaannya tidak bergantung pada hal lain. Seluruh alam semesta merupakan emanasi dari *Mabda'* ini.

Manhaj (Metodologi)

Istilah yang merujuk pada metode atau gaya ilmiah yang digunakan oleh seorang filsuf atau sebuah mazhab. Teks ini menekankan bahwa *manhaj* dalam *Hikmah Muta'aliyah* bersifat *multi-keilmuan* (*at-ta'addudiyyah al-'ulumiyyah*), yaitu sebuah pendekatan interdisipliner yang secara sadar mengintegrasikan berbagai jalur pengetahuan—argumentasi rasional (*burhan*), penyingkapan spiritual (*kasyf* dan *'irfan*), serta wahyu (*naql*)—untuk mencapai pemahaman yang komprehensif tentang realitas.

Mashsha'i (Peripatetik)

Merujuk pada mazhab filsafat Aristotelian dalam dunia Islam, yang para tokoh utamanya adalah al-Farabi dan Ibnu Sina. Metode mereka dikenal sebagai *Hikmah baHtsiyyah* (hikmah argumentatif) karena penekanannya yang kuat pada logika, penalaran rasional, dan argumentasi demonstratif. Mereka menjadi salah satu pilar utama yang pemikirannya diserap, dikritik, dan disempurnakan oleh Sadr al-Muta›allihin dalam membangun sistem filsafatnya.

Mutsul (Idea-idea Platonis)

Merujuk pada teori Plato tentang *al-mutsul al-Aflathuniyyah* atau Idea-idea (Bentuk-bentuk) arketipal. Teori ini menyatakan bahwa untuk setiap jenis benda di dunia inderawi yang partikular dan berubah-ubah, terdapat sebuah «Idea» atau forma yang sempurna, abadi, dan imaterial di alam akal. Sadr al-Muta›allihin menghidupkan kembali teori ini—setelah ditolak oleh Ibnu Sina—dan memberikan pembuktian baru yang khas berdasarkan prinsip-prinsip filsafatnya.

Mutakallim (Teolog)

Sebutan untuk seorang ahli *'Ilm al-Kalam* (teologi skolastik). Sadr al-Muta›allihin sering kali mengkritik metode kaum *mutakallimun* karena dianggap terlalu bergantung pada perdebatan dialektis (*jadal*) untuk membela akidah dan kurang memiliki landasan demonstratif (*burhani*) yang kokoh serta wawasan spiritual (*bashirah*).

Mukasyafah (Penyingkapan Spiritual)

Istilah lain untuk *kasyf*. Merujuk pada proses terbukanya hijab spiritual sehingga seorang penempuh jalan (*salik*) dapat menyaksikan realitas-realitas gaib secara langsung. Bagi Sadr al-Muta'allihin, *mukasyafah* adalah sumber pengetahuan yang otentik, yang menjadi fondasi bagi banyak teori filosofisnya di kemudian hari, terutama setelah periode pengasingan dirinya.

Nafs (Jiwa)

Sebuah konsep sentral dalam filsafat Sadrian. Inovasinya yang paling terkenal adalah teori *al-Nafs Jismaniyyat al-Huduts Ruhaniyyat al-Baqa'*, yang berarti "jiwa bersifat jasmaniah dalam kemunculannya dan rohaniah dalam keabadiannya". Menurutnya, jiwa tidak diciptakan secara terpisah sebelum badan. Ia muncul sebagai hasil dari gerak substansial materi badan yang telah mencapai kesiapan tertentu, lalu terus menyempurna hingga menjadi substansi imaterial yang mandiri dan abadi setelah kematian badan.

Naql (Teks Suci/Wahyu)

Merujuk pada pengetahuan yang bersumber dari transmisi wahyu, yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Dalam *Hikmah Muta'aliyah*, *naql* bukan hanya objek yang perlu dibenarkan oleh filsafat, melainkan merupakan sumber pengetahuan hakiki yang setara dengan akal (*'aql*) dan intuisi (*kasyf*). Sadr al-Muta'allihin secara ekstensif menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis sebagai premis atau bukti dalam argumen-argumen filosofisnya.

Nur (Cahaya)

Konsep metafisik utama dalam filsafat Iluminasionis (*Ishraqi*) Suhrawardi, di mana realitas fundamental dipahami sebagai gradasi cahaya. Teks ini menyoroti paralelisme yang kuat antara konsep *nur* dalam mazhab Suhrawardi dan konsep *wujud* (eksistensi) dalam mazhab Sadr al-Muta›allihin. Sadra seolah mentransformasikan metafisika cahaya menjadi metafisika eksistensi.

Qadim (Azali/Abadi)

Secara harfiah berarti "yang terdahulu" atau "kuno". Dalam terminologi filsafat, *qadim* merujuk pada sesuatu yang abadi, tidak memiliki permulaan dalam waktu. Istilah ini secara absolut digunakan untuk Wajib al-Wujud (Tuhan) yang keberadaannya azali. Konsep ini sering dikontraskan dengan *Hadits* (baru/temporal), yang merujuk pada alam ciptaan. Salah satu problematika besar dalam sejarah filsafat yang coba dipecahkan oleh Sadr al-Muta›allihin adalah bagaimana menghubungkan Yang *Qadim* dengan yang *Hadits*.

Qiyas (Silogisme)

Bentuk formal dari penalaran deduktif dalam logika Aristotelian, di mana sebuah kesimpulan ditarik dari dua premis yang diberikan. *Qiyas* adalah alat utama dalam *Hikmah Bahtsiyyah* (filsafat argumentatif). Meskipun Sadr al-Muta›allihin menggunakannya, ia menganggapnya hanya sebagai salah satu bagian dari metodologi yang lebih luas, yang juga harus mencakup intuisi dan wahyu.

Rabith (Relasional)

Merujuk pada suatu modus eksistensi yang hakikatnya adalah murni keterhubungan atau ketergantungan. Dalam inovasi Sadr al-Muta'allihin, seluruh alam kontingen memiliki *wujud rabithi* (eksistensi relasional), yang berarti keberadaan mereka bukanlah sesuatu yang mandiri, melainkan adalah relasi ketergantungan itu sendiri kepada Wajib al-Wujud.

Riyadhah (Latihan Spiritual)

Praktik-praktik asketis dan disiplin spiritual yang dijalani oleh seorang penempuh jalan spiritual (*salik*) untuk menyucikan jiwa (*tashfiyat al-nafs*), menjernihkan kalbu (*tashfiyat al-qalb*), dan mempersiapkan diri untuk menerima ilham dan penyingkapan ilahi. Sadr al-Muta'allihin sendiri menjalani *riyadhah* selama masa pengasingannya di Kahak, yang menjadi fondasi bagi lahirnya inovasi-inovasi filosofisnya.

Shar'i (Syariat)

Merujuk pada segala sesuatu yang berkaitan dengan hukum dan ajaran yang diwahyukan oleh Tuhan (syariat). Salah satu tujuan utama *Hikmah Muta'aliyah* adalah membangun sebuah titik temu dan membuktikan keselarasan fundamental antara kebenaran-kebenaran yang berasal dari syariat (*Shar'i*) dan kesimpulan-kesimpulan yang dicapai melalui argumentasi rasional (*'aqli*).

Suluk (Laku Spiritual)

Jalan atau perjalanan spiritual yang ditempuh oleh seorang *salik* untuk mencapai pengetahuan hakiki tentang Tuhan. *Suluk* adalah dimensi praktis dari gnostisisme (*'irfan*) yang melibatkan *riyadhah* dan mujahadah (perjuangan spiritual). Dalam metodologi Sadrian, *suluk* adalah salah satu dari tiga jalan utama menuju kebenaran, di samping *burhan* (argumen rasional) dan *naql* (wahyu).

Syuhud (Penyaksian Batin)

Secara harfiah berarti "menyaksikan". Ini adalah pengetahuan langsung yang diperoleh melalui intuisi atau pandangan batin (*bashirah*), di mana realitas-realitas spiritual disaksikan secara langsung tanpa perantara konsep mental. Bersama *kasyf* (penyingkapan) dan *dzawq* (rasa), *syuhud* merupakan pilar epistemologi dalam filsafat Iluminasionis dan gnostik yang diintegrasikan secara sistematis ke dalam filsafat Sadrian.

Tajalli (Manifestasi/Penyingkapan Ilahi)

Konsep sentral dalam gnostisisme (*'irfan*), khususnya dari Ibnu 'Arabi. *Tajalli* adalah proses di mana Realitas Absolut (Al-Haqq) menampakkan atau memanifestasikan diri-Nya dalam berbagai tingkatan wujud, mulai dari nama-nama dan sifat-sifat ilahi hingga alam ciptaan. Bagi kaum gnostik, alam semesta tidak lain adalah cermin dari *tajalliyat* ilahi yang terus-menerus diperbarui.

Talfiqiyyah (Sintetis)

Sebuah pandangan yang mendeskripsikan filsafat Sadr al-Muta'allihin sebagai sebuah sintesis (*talfiq*) yang agung. Menurut pandangan ini, kejeniusan Sadra terletak pada kemampuannya untuk menyatukan dan merekonsiliasikan berbagai aliran pemikiran yang sebelumnya tampak bertentangan—yaitu Peripatetik, Iluminasionis, Gnostik (*'irfan*), dan Teologi (*kalam*)—ke dalam sebuah sistem filosofis baru yang koheren dan komprehensif.

Tanasukh (Reinkarnasi)

Keyakinan akan perpindahan jiwa ke tubuh lain setelah kematian. Sadr al-Muta'allihin menolak keras *tanasukh* dan memberikan argumen filosofis yang kuat untuk membantahnya. Menurut teorinya tentang gerak substansial, jiwa berada dalam perjalanan penyempurnaan yang searah (dari potensi ke aktualitas). Kembali ke tubuh jasmani lain akan berarti sebuah kemunduran atau regresi ontologis, yang secara inheren mustahil dalam gerak penyempurnaan jiwa.

Tashkik (Gradasi)

Doktrin filosofis yang sangat penting dalam *Hikmah Muta'aliyah*, yang berarti "analogi" atau "gradasi". Teori *tashkik al-wujud* menyatakan bahwa eksistensi (*wujud*) adalah satu hakikat tunggal (*Haqiqah waHidah*) yang memanifestasikan dirinya dalam tingkatan-tingkatan (*maratib*) yang berbeda dalam hal intensitas, kesempurnaan, kelemahan, dan kekuatan. Ini menjelaskan bagaimana realitas bisa sekaligus satu dan beragam.

TawHid (Keesaan Tuhan)

Prinsip fundamental dalam Islam. *Hikmah Muta'aliyah* menawarkan pemahaman metafisik yang mendalam tentang *tawHid*. Filsafat Sadrian tidak hanya menegaskan bahwa Tuhan itu Esa, tetapi juga bahwa Wujud itu sendiri pada hakikatnya adalah Esa. Puncak dari pemahaman ini adalah *tawHid khashshi* (tauhid khusus), yaitu pandangan gnostik bahwa tidak ada wujud hakiki selain Wujud Tuhan, dan seluruh alam hanyalah manifestasi atau bayang-bayang dari Wujud-Nya.

Ushul (Prinsip/Fondasi)

Secara harfiah berarti "akar" atau "dasar". Dalam konteks filsafat, *ushul* adalah prinsip-prinsip fundamental atau aksioma-aksioma dasar yang menjadi landasan bagi keseluruhan bangunan sebuah sistem epistemik. *Hikmah Muta'aliyah*, misalnya, berdiri di atas *ushul* yang khas seperti *Ashalat al-Wujud* (prinsipalitas eksistensi) dan *al-Harakah al-Jawhariyyah* (gerak substansial).

Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud)

Secara harfiah berarti "Kesatuan Eksistensi". Ini adalah doktrin metafisik sentral, terutama dalam gnostisisme (*'irfan*) Ibnu 'Arabi, yang menyatakan bahwa pada hakikatnya hanya ada satu Realitas atau Wujud, yaitu Wujud Tuhan (Al-Haqq). Seluruh alam semesta dan keragamannya bukanlah entitas-entitas yang terpisah, melainkan manifestasi (*tajalliyat*), penampakan, atau tingkatan-tingkatan (*maratib*) dari Wujud yang satu itu. Sadr al-Muta'allihin memberikan landasan filosofis yang kokoh bagi doktrin ini melalui teorinya tentang *tashkik al-wujud* (gradasi wujud).

Wajib al-Wujud (Wujud yang Niscaya)

Istilah filosofis untuk Tuhan. Ini merujuk pada satu-satunya Entitas yang keberadaannya bersifat niscaya, mutlak, dan tidak bergantung pada apa pun di luar Dzat-Nya sendiri. Esensi-Nya adalah eksistensi-Nya. Ia adalah sumber dari segala wujud dan kesempurnaan. Konsep ini dikontraskan dengan *mumkin al-wujud* (wujud yang mungkin/kontingen), yaitu seluruh ciptaan yang keberadaannya bergantung pada Wujud yang Niscaya.

Wahy (Wahyu)

Pengetahuan yang diturunkan oleh Tuhan kepada para nabi, yang termanifestasi dalam teks-teks suci (*naql*), terutama Al-Qur'an dan Hadis. Dalam metodologi *Hikmah Muta'aliyah*, wahyu bukan sekadar objek kajian filsafat, melainkan sumber pengetahuan primer yang setara dengan akal (*'aql*) dan penyingkapan spiritual (*kasyf*). Sadr al-Muta'allihin meyakini bahwa kebenaran filosofis yang sejati tidak akan pernah bertentangan dengan makna hakiki dari wahyu.

Wijdan (Intuisi)

Secara harfiah berarti "menemukan". Ini adalah bentuk pengetahuan langsung dan intuitif yang diperoleh melalui persepsi batin, tanpa melalui proses penalaran diskursif. Bersama dengan *dzawq* (rasa) dan *kasyf* (penyingkapan), *wijdan* adalah salah satu metode epistemologis utama dalam filsafat Iluminasionis dan gnostik, yang menggambarkan kemampuan jiwa untuk «menemukan» atau menangkap hakikat secara langsung.

Yaqin (Keyakinan/Kepastian)

Tingkat pengetahuan tertinggi yang bebas dari keraguan dan bersifat niscaya. Ini adalah tujuan akhir dari setiap pencarian kebenaran, baik melalui jalur rasional maupun spiritual. Sadr al-Muta'allihin membedakan *yaqin* dari sekadar dugaan atau opini (*zhann*). Dalam sistemnya, *yaqin* yang paling kokoh tercapai ketika kesimpulan dari argumentasi demonstratif (*burhan*), penyaksian batin (*syuhud*), dan ajaran wahyu (*naql*) saling bertemu dan mengkonfirmasi satu sama lain.

Zhanni (Bersifat Dugaan/Spekulatif)

Merujuk pada pengetahuan atau argumen yang hanya didasarkan pada dugaan, sangkaan, atau kemungkinan (*zhann*), dan tidak mencapai tingkat kepastian (*yaqin*). Al-Ghazali, dalam kritiknya, menuduh metode para filsuf (khususnya dalam metafisika) bersifat *zhanni* karena tidak memiliki argumentasi yang kokoh seperti dalam matematika. Sadr al-Muta›allihin berupaya melampaui level *zhanni* dengan membangun filsafatnya di atas fondasi yang kokoh.

INDEKS TEMATIK

‘Aql (Akal, Rasionalitas)
- sebagai metode argumentasi rasional (*‘aqli*) — 1, 34, 52, 54
- sebagai salah satu pilar *Hikmah Muta’aliyah* — 38, 39, 73
- keterbatasannya tanpa penyaksian batin (*kasyf*) — 8, 69, 73
- rekonsiliasi dengan wahyu (*naql*) dan intuisi (*kasyf*) — 1, 17, 34, 43, 83, 153
- dalam filsafat Peripatetik (sebagai *Hikmah baHtsiyyah*) — 52, 54
- penggunaannya dalam teologi (*kalam*) — 8, 23, 68, 69

Akal Aktif
- dan kesatuan jiwa dengannya menurut para pendahulu — 25, 55, 115

Akidah
- sebagai level keyakinan fundamental yang ditransformasi — 1, 152
- pembelaan terhadap akidah dalam teologi (*kalam*) — 23, 68, 69
- kesesuaian akidah Sadrian dengan syariat — 82, 114

Aksiden (‘Aradh)
- dibedakan dari substansi — 57, 64
- gerak dalam kategori aksidental (pandangan Peripatetik) — 57, 64, 104, 105
- sebagai konsekuensi dari individuasi dalam filsafat Sadrian — 89, 147
- wujud sebagai aksiden bagi esensi (pandangan *Ashalat al-Mahiyyah*) — 94

Al-Asfar al-’Aqliyyah al-Arba’ah (Kitab Empat Perjalanan)
- sebagai karya ensiklopedis utama Sadr al-Muta’allihin — 5, 11, 15, 72, 87
- sebagai representasi Empat Perjalanan spiritual dan intelektual — 11, 76, 77
- problematika dalam tatanan dan susunan kitabnya (kritik) — 78-79
- dibedakan dari *al-Hikmah al-Muta’aliyah* — 77

Alam (‘Alam)
- kebaruan temporalnya (*Huduts al-‘alam*) sebagai inovasi Sadrian — 13, 23, 43, 88, 112
- jenis-jenis dan tingkatan-tingkatannya (*jabarut*, *malakut*, *nasut*, *misal*) — 64, 132, 148
- sebagai manifestasi kesatuan wujud — 99

‘Amiri, Abu al-Hasan al-
- sebagai salah satu pendahulu teori kesatuan intelek dan objek intelek — 115

Argumentasi Demonstratif, *lihat* **Burhan**

Aristoteles
- pengaruhnya terhadap filsafat Islam (Peripatetik) — 16, 21, 34, 52
- pandangan Sadr al-Muta’allihin tentangnya — 21, 41, 78
- teorinya tentang gerak hanya dalam aksiden — 105
- teorinya tentang jiwa sebagai kesempurnaan pertama badan — 122, 142
- kesalahpahaman para filsuf Muslim yang menisbatkan *Atsulujiya* (karya Plotinus) kepadanya — 20-21, 52, 127

'Arsyiyyah, al- (Kitab al-'Arsyiyyah)
- sebagai salah satu karya penting Sadr al-Muta'allihin — 13, 75, 113, 144

Ashalat al-Mahiyyah (Fundamentalisme/Prinsipalitas Esensi)
- sebagai pandangan yang ditentang oleh Sadr al-Muta'allihin — 12, 92, 103
- pandangan kaum Iluminasionis (Suhrawardi) dan Mirdamad — 12, 41, 93
- Sadr al-Muta'allihin sebagai penganutnya pada tahap awal — 12, 93

Ashalat al-Wujud (Fundamentalisme/Prinsipalitas Eksistensi)
- sebagai pilar dan inovasi fundamental *Hikmah Muta'aliyah* — 12, 35, 88, 89
- definisi dan penjelasan istilahnya — 89-91
- dalil-dalil pembuktiannya — 95-98
- konsekuensi dan dampak-dampaknya pada teori-teori lain — 98-100
- perkembangan historis gagasannya sebelum Sadra — 92-93

Asy'ariyyah
- sebagai salah satu aliran *kalam* yang dipelajari Sadr al-Muta›allihin — 11

Atsulujiya (Teologi Aristoteles, karya Plotinus)
- sebagai sumber gagasan Plotinus dalam filsafat Islam — 22, 52
- kesalahan penisbatannya kepada Aristoteles — 20, 52, 127
- pengaruhnya pada Sadr al-Muta'allihin — 22

Badan (Jasad)
- hubungan antara jiwa dan badan — 43, 99, 109, 122, 123
- kebangkitan badan (jasmani), *lihat* **Ma'ad**
- badan duniawi identik dengan badan ukhrawi — 143, 144
- sebagai instrumen bagi jiwa (pandangan Peripatetik) — 58, 122
- jiwa berasal dari materi badan (pandangan Sadrian) — 123, 124

Bahmanyar
- murid Ibnu Sina, pandangannya tentang gerak — 105
- kebingungannya dalam masalah daya-daya jiwa (kritik Sadra) — 26

Bashirah (Pandangan Batin)
- kebutuhannya untuk memahami hakikat — 8, 24, 69, 152
- Sadr al-Muta'allihin mendapatkannya setelah periode pengasingan — 10
- kritik terhadap *mutakallimun* karena ketiadaan *bashirah* — 24, 69

Basith al-Haqiqah (Yang Sederhana dalam Realitas)
- sebagai inovasi Sadr al-Muta'allihin — 22, 88, 126
- penjelasan kaidah (*Basith al-Haqiqah kull al-asyya'*) — 22, 126, 128
- dalil-dalil pembuktiannya — 129-130
- dampak dan aplikasi kaidahnya — 131
- asal-usul kaidah dalam *Atsulujiya* (karya Plotinus) — 22, 127

Baydhawi, Qadhi al-
- sebagai salah satu tokoh terkemuka dari Mazhab Shiraz — 7

Bidayah (Permulaan)
- pembahasan tentang permulaan (*mabda'*) dan kepulangan (*ma'ad*) — 57, 69

Biografi Sadr al-Muta'allihin
- riwayat hidup, kelahiran, dan wafat — 5
- guru-guru dan murid-muridnya — 5, 6
- periode keilmuan dan spiritual (kesiswaan, pengasingan, penulisan) — 5, 9, 10, 11
- hijrah ke Kahak dan alasan pengasingan diri — 5, 8, 9

Burhan (Argumentasi Demonstratif)
- sebagai metode utama dalam filsafat — 9, 18, 33, 52, 54
- keterbatasannya tanpa *kasyf* dan wahyu — 10, 73, 145
- rekonsiliasi *burhan* dengan *kasyf* dan *'irfan* — 39, 43, 73, 145, 146
- sebagai pilar *Hikmah Muta'aliyah* — 37, 73, 154
- sebagai jalan untuk mencapai pengetahuan (*yaqin*) — 30, 73

Cahaya (Nur)
- sebagai konsep sentral dalam filsafat Iluminasi (Suhrawardi) — 27, 62
- paralelisme antara *Nur* (cahaya) dan *Wujud* (eksistensi) — 27, 41
- *Nur al-Anwar* (Cahaya segala cahaya) sebagai Prinsip Awal — 27, 62
- Eksistensi sebagai cahaya menurut Sadr al-Muta'allihin — 27, 99
- Al-Qur'an sebagai cahaya (*al-nur*) intelektual — 18

Cinta ('Isyq)
- sebagai jembatan menuju Tuhan (kritik terhadap Sadra) — 10
- sebagai sebab penyempurnaan dan dasar gerak (dalam Gnostisisme) — 106

Dahr (Masa Abadi)
- *Wadah Dahr* (*wi'a' al-dahr*) sebagai solusi problematika kebangkitan jasmani — 149-150

Dalil
- pembagian antara dalil rasional ('*aqli*) dan tekstual/wahyu (*naqli*) — 18
- penggunaan dalil *naqli* (Al-Qur›an dan Hadis) dalam argumen filosofis — 18-20
- dalil-dalil atas fundamentalitas eksistensi — 95-98
- dalil-dalil atas gerak substansial — 107-109
- dalil-dalil atas kesatuan intelek dan objek intelek — 117-119
- dalil-dalil atas kebaruan dan keabadian jiwa — 124-125
- dalil-dalil atas kebangkitan jasmani — 146
- dalil-dalil atas Idea Platonis — 134-136
- dalil atas kaidah *Basith al-Haqiqah* — 129-130
- dalil atas Wujud Tuhan (termasuk argumen kaum *Shiddiqin*) — 88, 113, 139

Dawani, Jalaluddin al-
- sebagai tokoh penting Mazhab Shiraz — 7, 17
- teorinya tentang hubungan wujud dan esensi — 94
- pengaruhnya terhadap pemikiran Sadrian — 7, 17, 81

Demarkasi (Tamyiz)
- antara metode filosofis-metafisik dan metode empiris (kritik) — 38, 51, 65
- antara konteks penemuan (*context of discovery*) dan konteks justifikasi (*context of justification*) — 42-43

Descartes, René
- pandangannya tentang metode ilmiah — 3, 166

Dialektika, *lihat* **Jadal**

Diferensia (Fashl)
- sebagai konstituen esensi dalam logika Peripatetik — 25, 50, 128
- gerak substansial sebagai perubahan melalui diferensia logis — 97

Dzawq (Pengalaman Spiritual Langsung)
- sebagai sumber pengetahuan dalam filsafat Iluminasi dan Gnostik — 10, 41, 52, 55, 122
- dibedakan dari pengetahuan rasional/argumentatif — 10, 55, 75
- Sadr al-Muta'allihin mencapai makrifat melalui *dzawq* setelah pengasingan — 10, 75
- metode eksperiensial (*dzawqi*) sebagai ciri *Hikmah Dzawqiyyah* — 34, 40, 52, 55

Eksistensi (Wujud)
- **Fundamentalisme/Prinsipalitas (Ashalat al-Wujud)**
  - sebagai pilar dan inovasi utama *Hikmah Muta'aliyah* — 12, 35, 88, 89, 147
  - sebagai lawan dari Fundamentalisme Esensi — 12, 92, 93
  - dalil-dalil pembuktiannya — 95-98
  - dampak dan konsekuensinya pada teori-teori lain — 98-100
  - perkembangan historis gagasan sebelum Sadr al-Muta'allihin — 92-93
- **Kesatuan Wujud (Wahdat al-Wujud)**
  - sebagai pandangan gnostik yang diberi landasan filosofis — 10, 29, 67, 88
  - konsekuensi dari Fundamentalisme Eksistensi — 99, 100
  - dikaitkan dengan tauhid khusus (*tawHid khashshi*) — 99

- **Gradasi Wujud (Tashkik al-Wujud)**
  - sebagai penjelasan tentang kesatuan dalam keragaman — 35, 62, 82, 99, 147
- **Definisi dan maknanya**
  - sebagai realitas, bukan konsep — 35, 91
  - pembagian maknanya (kopulatif, infinitif, nomina verbal, hakikat eksternal) — 90
- **Hubungan dengan Esensi (Mahiyyah)**
  - sebagai yang primer dan esensial — 12, 35, 91
  - wujud sebagai keberadaan esensi itu sendiri — 94
- **Eksistensi Mental (al-wujud al-dzihni)**
  - sebagai problematika filosofis — 29, 58, 88, 92
  - solusinya melalui kaidah predikasi primer dan lazim — 100

Eklektisisme
- tuduhan terhadap filsafat Sadr al-Muta'allihin — 1, 42, 46
- sanggahan dan penolakan terhadap tuduhan eklektisisme — 42, 46, 47

Emanasi (Faydh, Shudur)
- prinsip "dari Yang Satu hanya teremanasi yang satu" — 19, 35, 59, 64
- sebagai *al-faydh al-aqdas* (Emanasi Tersuci) dan *al-faydh al-muqaddas* — 35, 93
- sebagai penciptaan, bukan sekadar hubungan sebab-akibat — 76
- hubungannya dengan Idea-idea Platonis dan penciptaan jiwa — 121, 133, 137

Epistemik (Sistem/Struktur)
- definisi sistem dan struktur epistemik — 1, 2, 3, 50
- *Hikmah Muta'aliyah* sebagai sistem epistemik yang khas — 1, 32, 50, 70, 152
- perbandingan sistem epistemik Peripatetik, Iluminasionis, Gnostik, dan Kalam — 50, 52-69

Esensi (Mahiyyah)
- **Fundamentalisme/Prinsipalitas (Ashalat al-Mahiyyah)**
  - sebagai pandangan kaum Iluminasionis dan Mirdamad — 12, 41, 93, 103
  - ditolak oleh Sadr al-Muta'allihin — 12, 92
- **Sebagai konsep sekunder (i'tibari) dalam filsafat Sadrian** — 12, 35, 42, 91, 92, 98
- definisi dan maknanya (jawaban atas *ma huwa*) — 90-91
- hubungan dengan eksistensi (*wujud*) — 12, 35, 91, 94

Faqr (Kefakiran Ontologis)
- sebagai hakikat ontologis makhluk kontingen (*al-faqr al-maHdh*) — 19, 45
- *al-Imkan al-Faqri* (Kemungkinan Fakir) sebagai inovasi Sadrian — 88

Farabi, al-
- pengaruhnya terhadap filsafat Islam dan Ibnu Sina — 16, 39, 53
- pandangannya tentang Idea-idea Platonis — 132
- pandangannya tentang kesatuan intelek dan objek intelek — 115

Faydh, *lihat* **Emanasi**

Filsafat Transenden, *lihat* **Hikmah Muta'aliyah**

Forma (Shurah)
- sebagai prinsip aktualitas dalam hylomorfisme (pasangan materi-forma) — 25, 57, 88, 112, 122
- pembaharuan forma dalam gerak substansial — 26, 99, 105, 109, 110
- forma-forma perseptual, imajinal, dan intelektual — 5, 29, 58, 74, 86, 117, 118, 148
- forma sebagai wujud itu sendiri — 99

Fundamentalisme, *lihat* **Eksistensi (Ashalat al-Wujud)** dan **Esensi (Ashalat al-Mahiyyah)**

Gerak (Harakah)
- definisi-definisi menurut para filsuf (Pythagoras, Plato, Aristoteles, Ibnu Sina) — 57, 104
- dalam empat kategori aksidental (kualitas, kuantitas, posisi, tempat) — 104, 105, 107
- penolakan terjadinya gerak dalam substansi oleh para filsuf pra-Sadrian — 105, 109
- **Gerak Substansial (al-Harakah al-Jawhariyyah)**
  - sebagai salah satu inovasi fundamental Sadr al-Muta'allihin — 11, 22, 29, 88, 103, 105
  - definisi dan pembuktiannya — 105-109

  - dalil-dalil Al-Qur'an untuk mendukungnya — 19, 109
  - dampak dan konsekuensinya dalam filsafat Sadrian:
    - pada teori waktu — 111-112
    - pada masalah hubungan antara yang baru (*Hadits*) dan yang abadi (*qadim*) — 112
    - pada teori kebaruan temporal alam — 112, 113
    - pada teori jiwa (perkembangan jiwa) — 113
    - pada pembuktian kebangkitan jasmani (*ma'ad*) — 113
    - pada pembatalan reinkarnasi (*tanasukh*) — 113
  - hubungannya dengan teori Gnostik *tajaddud al-amtsal* (pembaruan entitas serupa) — 110-111

Ghazali, Abu Hamid al-
- pengaruh pemikirannya — 7, 29, 43
- kritiknya terhadap filsafat Peripatetik (*Tahafut al-Falasifah*) — 16, 54, 143
- pengaruhnya yang besar pada Sadr al-Muta'allihin — 23-24
- pandangannya tentang kebangkitan — 143

Gnostik ('Irfani) / Gnostisisme ('Irfan)
- sebagai salah satu mazhab pemikiran utama yang mempengaruhi Sadra — 1, 16, 28, 39, 153
- metode epistemologisnya (*kasyf*, *syuhud*, *dzawq*) — 28, 65, 66
- integrasinya ke dalam kerangka filsafat demonstratif oleh Sadra — 31, 34, 39, 73
- perbedaan antara 'irfan dan filsafat Iluminasi — 55, 61
- kritik Sadr al-Muta'allihin terhadap gnostik/sufi awam — 30
- tokoh utama (Ibnu 'Arabi) dan pengaruhnya — 16, 28, 65

Gradasi Wujud, *lihat* **Tashkik**

Hadis (Ahadits)
- sebagai sumber pengetahuan fundamental bagi Sadra — 6, 16, 17, 34, 153
- penggunaannya sebagai argumen dalam pembahasan filosofis — 18-20, 48
- pandangan mazhab Ahli Hadis — 8

Hakim (Filsuf/Orang Bijak)
- sebutan untuk para filsuf agung Yunani dan Islam — 6, 10, 21, 55, 69
- syarat-syarat menjadi seorang *Hakim* menurut Sadra — 72, 74

Hayula (Materi Prima)
- sebagai potensi murni dalam filsafat Aristotelian — 25, 26, 56, 57, 100, 122
- sebagai subjek bagi gerak substansial — 111
- sebagai tingkatan wujud terendah — 35, 131

Hikmah (Filsafat/Kebijaksanaan)
- definisi dan makna-maknanya — 51-52
- penyatuan antara hikmah dan syariat sebagai tujuan utama — 1, 17, 43, 74, 83, 155
- **Hikmah Argumentatif (Hikmah Bahtsiyyah)**
  - sebagai metode kaum Peripatetik — 44, 52, 54, 73
- **Hikmah Eksperiensial (Hikmah Dzawqiyyah)**
  - sebagai metode kaum Iluminasionis — 52, 54-55
- **Hikmah Iluminasi (al-Hikmah al-Ishraqiyyah)**, *lihat* **Iluminasionis**
- **Hikmah Muta'aliyah (Filsafat Transenden)**
  - sebagai nama sistem filsafat Sadr al-Muta'allihin — 1, 12, 38, 50, 70, 72, 153
  - sebagai sintesis dari *burhan*, *'irfan*, dan Al-Qur'an — 1, 17, 34, 38, 39, 154
  - tujuan dan karakteristiknya — 1, 72, 73
  - asal-usul istilah sebelum Sadr al-Muta'allihin — 71

Hudhuri ('Ilm Hudhuri), *lihat* **Pengetahuan Presensial**

Hushuli ('Ilm Hushuli), *lihat* **Pengetahuan Perolehan**

Hukuma', *lihat* **Hakim**

Ibadah ('Ibadah)
- sebagai bagian dari laku spiritual Sadr al-Muta'allihin — 10

Ibnu 'Arabi, Muhyiddin
- sebagai pembangun utama 'irfan teoritis — 16, 39, 65, 110
- pengaruhnya yang besar pada Sadr al-Muta'allihin — 16, 28, 29
- teorinya tentang pembaruan entitas serupa (*tajaddud al-amtsal*) — 110

Ibnu Sina (Syaikh al-Ra'is)
- sebagai guru utama mazhab Peripatetik — 16, 25, 39, 52
- pengaruh dan pemanfaatan pandangannya oleh Sadra — 16, 25, 39, 41
- kritik Sadr al-Muta'allihin terhadapnya — 25-26
- penolakannya terhadap kesatuan intelek dan objek intelek — 58, 114, 115, 120-121
- penolakannya terhadap gerak substansial — 105, 109
- penolakannya terhadap Idea Platonis — 59, 132, 134

Idea Platonis, *lihat* **Mutsul**

Iluminasionis (Ishraqi)
- sebagai mazhab filsafat Suhrawardi (*Hikmah al-Ishraq*) — 1, 16, 17, 26, 39, 60
- metode utamanya (*kasyf*, *syuhud*, *dzawq*) — 40, 52, 54, 60, 61
- metafisika cahaya (*nur*) sebagai fondasinya — 27, 41, 62
- pengaruhnya yang besar pada Sadr al-Muta'allihin — 27, 39, 41
- pandangan bahwa filsafat Sadra bersifat Iluminasionis (kritik) — 40-41

'Ilm al-Kalam, *lihat* **Kalam (Teologi Skolastik)**

Individuasi (Tasyakhkhush)
- identik dengan wujud partikular dalam filsafat Sadrian — 25, 99, 147
- bukan melalui aksiden-aksiden — 99, 147
- individuasi badan melalui jiwa — 147, 149

Inovasi (Ibtikar, Naw-awari)
- makna dan jenis-jenis inovasi dalam filsafat — 86
- klaim Sadr al-Muta'allihin atas inovasi-inovasinya — 9, 46, 87
- daftar inovasi-inovasi utama Sadr al-Muta'allihin — 88-89
- perdebatan mengenai jumlah dan orisinalitas inovasinya — 87-88

Intelek ('Aql), *lihat* **'Aql**

Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul (Kesatuan Intelek dan Objek Intelek)
- sebagai salah satu inovasi terpenting Sadr al-Muta'allihin — 5, 22, 88, 113
- sejarah dan perkembangan teori sebelum Sadra — 114-116
- dalil-dalil pembuktiannya — 117-119
- sanggahan dari Ibnu Sina dan para penentang lainnya — 58, 114, 120-121

Jadal (Dialektika)
- sebagai metode yang dikritik dalam *kalam* — 34, 152
- *al-jadal al-khafi* (perdebatan terselubung) sebagai penghalang pengetahuan — 2, 37

Jasad, *lihat* **Badan**

Jiwa (Nafs)
- **Teori Sadrian (Jismaniyyat al-Huduts Ruhaniyyat al-Baqa')**
  - sebagai inovasi fundamental Sadr al-Muta'allihin — 44, 88, 122
  - definisi: jiwa bersifat jasmaniah dalam kemunculannya dan rohaniah dalam keabadiannya — 44, 88, 113, 122, 124
  - sebagai hasil dari gerak substansial materi — 113, 124
  - dalil-dalil pembuktiannya — 124-126
- **Pandangan-pandangan lain tentang jiwa**
  - Plato (pra-eksistensi dan imaterial) — 122, 142
  - Aristoteles (forma badan) — 122, 142
  - Ibnu Sina (kebaruan bersama badan) — 58, 121
- **Masalah-masalah terkait jiwa**
  - kesatuan daya-daya jiwa (*al-nafs fi waHdatiha kull al-quwa*) — 22, 44, 88
  - imaterialitas daya imajinasi — 26, 80, 88, 148

  - mengenal jiwa (*ma'rifat al-nafs*) sebagai kunci mengenal Tuhan — 13, 18

Jilwah, Mirza Abu al-Hasan
- sebagai salah satu penentang utama Sadr al-Muta'allihin — 33, 81
- kritiknya terhadap gerak substansial — 109-110

Kalam (Teologi Skolastik)
- sebagai salah satu mazhab pemikiran yang mempengaruhi Sadr al-Muta'allihin — 1, 6, 16, 23, 34
- definisi, subjek, dan tujuan *'Ilm al-Kalam* — 68-69
- perbedaannya dengan filsafat — 69, 70
- kritik Sadr al-Muta'allihin terhadap metode kaum *mutakallimun* — 24, 69-70
- kontribusi *kalam* dalam memicu persoalan-persoalan filosofis — 34

Kasyf (Penyingkapan Spiritual)
- sebagai sumber pengetahuan utama dalam Gnostisisme dan Iluminasionisme — 21, 54, 55, 60, 66
- menjadi fondasi bagi inovasi-inovasi Sadra selama masa pengasingannya — 5, 9, 73
- integrasinya dengan argumentasi demonstratif (*burhan*) dalam *Hikmah Muta'aliyah* — 39, 43, 73, 145, 154
- sebagai jalan untuk menyingkap hakikat, berbeda dari penalaran — 24, 55, 69, 70
- *kasyfiyyat* (hasil-hasil penyingkapan) sebagai data dalam metodologi Sadrian — 39, 43

Kausalitas (Sababiyyah)
- pembahasan tentang sebab dan akibat — 25, 56, 99
- Prinsip Awal (*Mabda'*) sebagai Sebab dari segala sebab — 56, 59
- empat sebab Aristotelian (efisien, final, material, formal) — 56
- dalam konteks ilmu Tuhan dan emanasi — 59, 139
- hubungan antara *Hadits* (baru) dan *qadim* (azali) — 43, 112

Kebangkitan Jasmani, *lihat* **Ma'ad**

Kebaikan (Khayr)
- wujud sebagai kebaikan murni (*khayr maHdh*) — 99
- ketiadaan sebagai kejahatan murni (*syarr maHdh*) — 99
- masalah kejahatan (*syarr*) dan solusinya — 25

Kekal/Abadi (Baqa')
- keabadian jiwa (*baqa' al-nafs*) setelah kematian badan — 19, 26, 74, 122, 125
- keabadian Wajib al-Wujud — 59, 67, 112

Kesatuan (WaHdah)
- **Kesatuan Wujud (Wahdat al-Wujud)**
  - sebagai doktrin sentral dalam *'irfan* dan *Hikmah Muta'aliyah* — 6, 10, 29, 67, 88
  - sebagai konsekuensi dari *Ashalat al-Wujud* dan *Tashkik al-Wujud* — 27, 99, 100
- **Kesatuan Intelek dan Objek Intelek (Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul)**
  - sebagai inovasi Sadrian — 5, 22, 25, 88, 113
  - penjelasan dan pembuktian teorinya — 113-119
- **Kesatuan dalam predikasi (Haml)**
  - sebagai syarat sahnya predikasi — 96, 129
- **Kesatuan Jiwa dan Badan**
  - dalam perspektif Peripatetik dan Sadrian — 113, 123, 148

Kindi, al-
- sebagai filsuf Muslim awal yang membahas kesatuan intelek dan objek intelek — 115

Kontingen (Mumkin)
- *mumkin al-wujud* (wujud yang mungkin) sebagai ciri makhluk — 19, 53, 68
- kefakiran ontologisnya (*al-imkan al-faqri*) — 19, 45, 88
- dibedakan dari *wajib al-wujud* (Wujud yang Niscaya) — 53, 68, 140

Kritik (Naqd)
- kritik Sadr al-Muta'allihin terhadap mazhab-mazhab lain:
  - terhadap Peripatetik (Ibnu Sina) — 25-26, 54
  - terhadap *mutakallimun* (teolog) — 24, 69-70
  - terhadap gnostik awam — 30

- kritik terhadap Sadr al-Muta'allihin oleh para penentangnya — 10, 33, 79-82, 122

Logika (Manthiq)
- sebagai alat fundamental dalam filsafat Peripatetik dan *Hikmah Muta'aliyah* — 2, 24, 36, 52
- posisinya dalam metodologi Sadrian — 2, 36
- kritik terhadap *mutakallimun* karena kurang menguasainya — 24, 69

Ma'ad (Kebangkitan)
- sebagai salah satu tema utama dalam *Hikmah Muta'aliyah* — 10, 73, 113, 141
- *al-ma'ad al-jismani* (kebangkitan jasmani)
  - sebagai inovasi terpenting Sadra — 26, 43, 88, 141
  - pembuktiannya melalui gerak substansial dan teori jiwa — 44, 88, 113, 141, 146
  - identitas badan duniawi dan badan ukhrawi — 143, 144
  - problematika (*syubhat*) seputar kebangkitan dan jawabannya — 149-151
- *al-ma'ad al-ruHani* (kebangkitan rohani) — 36, 59, 142
- pandangan berbagai aliran tentang kebangkitan — 142-143

Makrifat (Ma'rifah)
- sebagai pengetahuan intuitif dan spiritual tertinggi tentang Tuhan — 9, 30, 72, 74
- sebagai tujuan dari *suluk* (laku spiritual) dan filsafat — 11, 30, 73, 77
- *ma'rifat al-nafs* (mengenal jiwa) sebagai kunci *ma'rifat al-rabb* (mengenal Tuhan) — 13, 18

Manhaj, *lihat* **Metodologi**

Mashsha'i, *lihat* **Peripatetik**

Materi (Maddah, Hayula)
- materi prima (*hayula*) sebagai potensi murni — 27, 35, 56, 122, 131
- komposisi materi dan forma (hylomorfisme) — 56, 88, 112, 114
- kebaruan temporal alam materi — 112

Metodologi (Manhaj)
- definisi dan ciri khas metodologi ilmiah — 2, 32
- metodologi *Hikmah Muta'aliyah*
  - sebagai sintesis dari *burhan*, *'irfan*, dan *naql* — 1, 17, 34, 39, 154
  - disebut *multi-keilmuan* atau interdisipliner — 47-49, 83
  - perdebatan mengenai sifatnya (sintetis, iluminasionis, dll.) — 38-46
- metodologi mazhab-mazhab lain — 52-69
- kritik terhadap metodologi Sadrian — 37

Mirdamad, Sayyid
- sebagai guru Sadr al-Muta'allihin — 5, 7, 81
- sebagai penganut fundamentalisme esensi (*Ashalat al-Mahiyyah*) — 41, 93
- pengaruhnya pada Sadra pada tahap awal — 93

Mukasyafah, *lihat* **Kasyf**

Mutsul (Idea-idea Platonis)
- sebagai salah satu inovasi Sadrian dalam pembuktiannya — 22, 88, 131
- sejarah dan pandangan para filsuf (Plato, Ibnu Sina, Suhrawardi, dll.) — 59, 132
- pandangan khas Sadr al-Muta'allihin tentangnya — 133
- dalil-dalil yang mendukung dan menentang — 134-136
- dampak dan signifikansinya dalam filsafat — 137

Mutakallimun, *lihat* **Kalam (Teologi Skolastik)**

Nabi (Nabi)
- ajaran para nabi sebagai sumber pengetahuan — 37, 84, 115
- hikmah sebagai anugerah ilahi kepada para nabi dan rasul — 21, 52, 72
- Sadr al-Muta'allihin mengikuti agama para nabi — 74
- kenabian sebagai salah satu topik dalam *'Ilm al-Kalam* — 48, 69

Nafs (Jiwa)
- **Teori Sadrian (Jismaniyyat al-Huduts Ruhaniyyat al-Baqa')**

  - sebagai inovasi fundamental Sadr al-Muta'allihin — 44, 88, 122
  - definisi: jiwa bersifat jasmaniah dalam kemunculannya dan rohaniah dalam keabadiannya — 44, 88, 113, 122, 124
  - sebagai hasil dari gerak substansial materi — 113, 124
  - dalil-dalil pembuktiannya — 124-126
- **Pandangan-pandangan lain tentang jiwa**
  - Plato (pra-eksistensi dan imaterial) — 122, 142
  - Aristoteles (forma badan) — 122, 142
  - Ibnu Sina (kebaruan bersama badan) — 58, 121
- **Masalah-masalah terkait jiwa**
  - kesatuan daya-daya jiwa (*al-nafs fi waHdatiha kull al-quwa*) — 22, 44, 88
  - imaterialitas daya imajinasi — 26, 80, 88, 148
  - mengenal jiwa (*ma'rifat al-nafs*) sebagai kunci mengenal Tuhan — 13, 18

Naql (Teks Suci/Wahyu)
- merujuk pada pengetahuan yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis — 17
- sebagai pilar *Hikmah Muta'aliyah* bersama akal (*'aql*) dan intuisi (*kasyf*) — 17, 34, 153
- penggunaan *naql* sebagai argumen dalam filsafat Sadrian — 18, 19
- keselarasan antara *naql* dan *'aql* — 1, 17, 18
- posisinya dalam teologi (*kalam*) sebagai dasar utama — 154

Nasr, Seyyed Hossein
- penjelasannya tentang sumber-sumber pemikiran Sadrian — 16, 34
- pandangannya tentang filsafat Sadra yang bersifat Iluminasionis — 41
- pandangannya tentang istilah *Hikmah Muta'aliyah* — 70, 72

Nur (Cahaya)
- konsep metafisik utama dalam filsafat Iluminasionis (*Ishraqi*) Suhrawardi — 27, 41, 62
- paralelisme antara *Nur* (cahaya) dan *Wujud* (eksistensi) — 27, 41
- *Nur al-Anwar* (Cahaya segala cahaya) sebagai Prinsip Awal dalam filsafat Suhrawardi — 27, 62
- Al-Qur'an sebagai cahaya (*al-nur*) intelektual — 18
- *Hikmah* (kebijaksanaan) sebagai cahaya makrifat — 74

Orisinalitas (Ashalah)
- Perdebatan tentang orisinalitas filsafat Sadr al-Muta'allihin — 1, 32
- Klaim ketidakorisinalan (eklektisisme) vs. pembelaan orisinalitas — 32, 46, 47
- Terletak pada inovasi-inovasi dan pendirian sistem epistemik yang khas — 32, 86
- *Ashalat al-Wujud* (Prinsipalitas/Fundamentalisme Eksistensi), *lihat* **Eksistensi**
- *Ashalat al-Mahiyyah* (Prinsipalitas/Fundamentalisme Esensi), *lihat* **Esensi**

Pengetahuan ('Ilm, Ma'rifah)
- **Jenis-jenis Pengetahuan**
  - Pengetahuan Presensial (*'Ilm Hudhuri*) — 61, 137
  - Pengetahuan Perolehan (*'Ilm Hushuli*) — 12, 138
  - Pengetahuan Gnostik (*Ma'rifah*) — 9, 30, 72, 74
- **Sumber-sumber Pengetahuan**
  - Sintesis antara akal (*burhan*), wahyu (*naql*), dan intuisi (*kasyf*) — 1, 17, 34, 39, 73, 154
- **Ilmu Tuhan ('Ilm al-Wajib)**
  - sebagai salah satu problematika filosofis utama — 45, 88
  - pandangan Peripatetik, Iluminasionis, dan Sadrian — 137-140
  - ilmu partikular-Nya sebelum penciptaan — 88, 137-141
- Struktur dan sistem epistemik — 1, 2, 3, 50, 153

Peripatetik (Mashsha'i)
- sebagai salah satu mazhab pemikiran utama yang mempengaruhi Sadra — 1, 6, 11, 16, 24, 39, 52
- metodenya yang argumentatif (*Hikmah baHtsiyyah*) — 44, 52, 54
- tokoh utamanya: Aristoteles dan Ibnu Sina — 16, 25, 52
- pengaruh dan kritik Sadra terhadapnya — 16, 24-26, 34, 39, 41, 153

- pandangannya tentang gerak (hanya dalam aksiden) — 105, 107
- pandangannya tentang jiwa — 58, 122, 123
- penolakannya terhadap kesatuan intelek dan objek intelek — 58, 114

Plato / Platonis
- pengaruhnya pada filsafat Iluminasi dan *Hikmah Muta'aliyah* — 16, 34, 39, 40, 60, 122
- Teori Idea-idea (*al-mutsul*), *lihat* **Mutsul**
- pandangan Sadr al-Muta'allihin tentangnya — 21, 41, 78
- pandangannya tentang jiwa — 122, 142

Plotinus
- pengaruhnya melalui kitab *Atsulujiya* (yang salah dinisbatkan pada Aristoteles) — 20, 22, 34, 52, 127
- sebagai sumber bagi beberapa kaidah filosofis Sadrian — 22

Potensi (Quwwah) dan Aktualitas (Fi'l)
- sebagai konsep dasar Aristotelian — 33, 53, 56
- dalam definisi gerak (keluar dari potensi menuju aktualitas) — 57, 104, 109
- dalam teori jiwa (perkembangan jiwa dari potensi ke aktualitas) — 27, 113, 115, 122

Predikasi (Haml)
- syarat-syarat keabsahannya (kesatuan dalam wujud, perbedaan dalam konsep) — 96, 129
- **Jenis-jenis Predikasi (inovasi Sadrian):**
  - Predikasi primer-esensial (*Haml awwali dzati*) dan lazim-teknis (*sya'i' shina'i*) — 43, 100
  - Predikasi hakikat dan derivatif (*Haml al-Haqiqah wa al-raqiqah*) — 99, 129, 130

Qadim (Azali/Abadi)
- sebagai sifat Wajib al-Wujud (Tuhan) — 67, 112
- dikontraskan dengan yang baru/temporal (*Hadits*) — 43, 44, 112
- masalah hubungan antara *qadim* dan *Hadits* — 43, 44, 112
- jiwa tidak bersifat *qadim* (bukan pra-eksisten) — 124, 142

Qiyas (Silogisme)
- sebagai alat logika formal dalam argumentasi — 2, 24, 54, 69
- posisinya dalam metode Peripatetik — 2, 24, 54

Qummi, Qadhi Sa'id al-
- sebagai salah satu penentang utama Sadr al-Muta'allihin — 79-80

Realitas (Haqiqah, Wujud)
- prinsip realitas sebagai penolakan terhadap sofisme — 35
- identik dengan wujud/eksistensi dalam filsafat Sadrian — 35, 89, 91
- dibedakan dari esensi (yang merupakan konsep mental) — 35, 91, 92
- *Basith al-Haqiqah* (Yang Sederhana dalam Realitas), *lihat* **Basith al-Haqiqah**

Rekonsiliasi (Jam', Tawfiq)
- antara akal (*'aql*), wahyu (*naql*), dan intuisi (*kasyf*) sebagai tujuan *Hikmah Muta'aliyah* — 1, 17, 34, 38, 39, 43, 154
- antara filsafat Peripatetik dan Iluminasionis — 17, 39, 40
- antara Plato dan Aristoteles — 21, 123

Reinkarnasi (Tanasukh)
- penolakan Sadr al-Muta'allihin terhadapnya — 19, 20, 113, 124, 142
- argumen penolakannya berdasarkan gerak substansial — 113, 150

Riyadhah (Latihan Spiritual)
- sebagai jalan penyucian jiwa dan pencapaian makrifat — 5, 9, 30, 33
- peranannya dalam kehidupan Sadr al-Muta'allihin — 5, 9
- sebagai bagian dari metode Gnostik — 65, 154

Sadrian, *lihat* **Sadr al-Muta'allihin**

Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra)
- biografi dan kehidupannya — Bab I, hlm. 4-15
- karya-karya utamanya (*al-Asfar*, dll.) — 5, 13-15
- sebagai filsuf sintetis dan komprehensif — 1, 38

- inovasi-inovasi filosofisnya — Bab V, hlm. 84-151
- metodologinya (*Hikmah Muta'aliyah*) — Bab III, hlm. 32-49
- sumber-sumber pemikirannya — Bab II, hlm. 16-31
- para penentang dan pengkritiknya — 10, 33, 79-82

Salik (Penempuh Jalan Spiritual)
- tahapan perjalanan spiritualnya (*al-Asfar al-Arba'ah*) — 11, 76, 77
- tujuannya mencapai makrifat hakiki — 11, 24, 66, 76

Sebab, *lihat* **Kausalitas**
Shar'i, *lihat* **Syariat**
Shiraz (Mazhab Shiraz)
- sebagai pusat keilmuan dan kota kelahiran Sadra — 5, 7, 23
- tokoh-tokoh utamanya (al-Dawani, al-Dasytaki, dll.) — 7, 17, 47

Shiddiqin (Argumentasi Kaum Shiddiqin)
- sebagai argumen untuk membuktikan Wajib al-Wujud — 88, 89

Sistem Epistemik, *lihat* **Epistemik**
Sofisme
- penolakan terhadapnya melalui prinsip realitas — 35, 91

Substansi (Jawhar)
- definisi dan pembagiannya (jasad, jiwa, akal, materi, forma) — 57
- gerak dalam substansi, *lihat* **Gerak Substansial**
- dikontraskan dengan aksiden (*'aradh*) — 57, 64

Suhrawardi, Syihabuddin (Syaikh al-Ishraq)
- sebagai pendiri mazhab Iluminasi (*Hikmah al-Ishraq*) — 7, 26, 39, 60
- pengaruhnya yang besar pada Sadr al-Muta'allihin — 16, 26, 39, 41, 61
- pandangannya tentang fundamentalisme esensi (*Ashalat al-Mahiyyah*) — 41, 93
- metafisika cahayanya (*nur*) — 27, 41, 62
- pandangannya tentang Idea Platonis — 132, 135

Suluk, *lihat* **Laku Spiritual**
Syariat (Shar')
- rekonsiliasi antara syariat dan filsafat (akal) sebagai tujuan utama *Hikmah Muta'aliyah* — 1, 17, 34, 39, 43, 74, 153
- sebagai sumber pengetahuan dalam filsafat Sadrian — 17, 36
- keselarasan antara makna lahiriah syariat dan hasil-hasil filosofis — 37
- kritik terhadap sebagian teolog yang hanya berpegang pada makna lahiriah — 8

Syuhud, *lihat* **Penyaksian Batin**

Tafkik (Mazhab Pemisahan)
- sebagai kelompok penentang utama Sadr al-Muta'allihin — 82

Tajalli (Manifestasi Ilahi)
- sebagai konsep sentral dalam gnostisisme Ibnu 'Arabi — 29, 67, 88
- *tajaddud al-amtsal* (pembaruan entitas serupa) dan hubungannya dengan gerak substansial — 29, 110-111

Taklid (Mengikuti Secara Buta)
- penolakan Sadr al-Muta'allihin terhadap taklid pada para pendahulu — 33, 155
- kritik terhadap sebagian teolog karena bersandar pada taklid — 68

Tanasukh, *lihat* **Reinkarnasi**
Tashkik (Gradasi)
- *tashkik al-wujud* (gradasi wujud) sebagai doktrin sentral Sadrian — 35, 99
- menjelaskan bagaimana realitas bisa sekaligus satu dan beragam — 35, 99
- prinsipnya diterapkan pada cahaya oleh Suhrawardi — 62

Tasawuf, *lihat* **Gnostik**
Tasyakhkhush, *lihat* **Individuasi**
Tauhid (Keesaan Tuhan)

- pemahaman filosofis dan gnostik tentangnya — 28, 93, 99
- *tawHid khashshi* (tauhid khusus) sebagai puncak pemahaman — 99

Teologi Skolastik, *lihat* **Kalam**

Thabathaba'i, Allamah
- sebagai komentator dan penganut utama *Hikmah Muta'aliyah* — 5, 38
- pandangannya tentang sintesis dalam filsafat Sadrian — 38-39
- argumennya untuk kesatuan intelek dan objek intelek — 119
- pandangannya tentang gerak substansial — 106, 107

Transenden, *lihat* **Hikmah Muta'aliyah**

Universal (Kulli)
- konsep universal dalam logika dan metafisika — 25, 90
- universalitas versus partikularitas — 90, 96
- bagaimana jiwa mengetahui hal-hal universal — 114, 124
- masalah universal sebagai salah satu inovasi Sadrian — 88

Ushul (Prinsip/Fondasi)
- sebagai dasar dari setiap sistem epistemik — 2, 50, 153
- prinsip-prinsip filsafat *Hikmah Muta'aliyah* — 35-36, 153-154

Validitas (ShiHHah)
- validitas argumen dalam logika — 33
- validitas pengetahuan dari *kasyf* dan *syuhud* — 28, 66

Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud)
- sebagai doktrin sentral dalam *'irfan* dan *Hikmah Muta'aliyah* — 6, 10, 29, 67, 88
- sebagai konsekuensi dari *Ashalat al-Wujud* dan *Tashkik al-Wujud* — 27, 99, 100
- sebagai salah satu teori yang paling banyak dikritik oleh para penentang — 82
- diberikan landasan filosofis demonstratif oleh Sadra — 34, 67

WaHid (Yang Esa)
- kaidah *al-waHid la yashduru 'anhu illa al-waHid* (dari Yang Satu hanya teremanasi yang satu) — 19, 35, 59, 64
- Wajib al-Wujud sebagai Yang Esa secara absolut — 59, 131

Wajib al-Wujud (Wujud yang Niscaya)
- sebagai istilah filosofis untuk Tuhan — 19, 35, 53, 68, 140
- pembuktian keberadaannya — 52, 88, 113
- sifat-sifat-Nya (kesederhanaan, keesaan, ilmu, dll.) — 35, 59, 99, 130-131, 137-141
- ilmu-Nya tentang Dzat-Nya dan ciptaan — 45, 88, 137-141
- sebagai subjek utama metafisika — 41, 68

Wahy (Wahyu)
- sebagai salah satu sumber pengetahuan fundamental dalam *Hikmah Muta'aliyah* — 16, 17, 34, 38, 73, 153
- keselarasan antara wahyu (*naql*) dan akal (*'aql*) — 1, 17, 18, 38, 43, 83
- penggunaan ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis dalam argumentasi filosofis — 18-20, 36, 109, 110

Wijdan (Intuisi)
- sebagai metode pengetahuan langsung dalam filsafat Iluminasi dan Gnostik — 10, 54, 55, 60, 65
- dibedakan dari pengetahuan rasional — 10, 55, 75
- menjadi dasar bagi *Hikmah Dzawqiyyah* — 54, 55

Wujud, *lihat* **Eksistensi**

Yaqin (Keyakinan/Kepastian)
- Sebagai tingkat pengetahuan tertinggi yang bebas dari keraguan dan bersifat niscaya. — 24, 54, 73
- Sebagai tujuan akhir dari metodologi *Hikmah Muta'aliyah*, yang dicapai melalui sintesis *burhan*, *kasyf*, dan wahyu. — 36, 73
- Dibedakan dari pengetahuan yang bersifat dugaan (*zhanni*) yang dikritik oleh al-Ghazali. — 54
- Sebagai kualitas yang dimiliki oleh para gnostik sejati (*ahl kasyf wa yaqin*). — 24, 93
- Pentingnya pandangan batin (*bashirah*) dan keyakinan (*yaqin*) dalam memahami hakikat. — 24

Zhahir (Lahiriah/Eksternal)
- Merujuk pada makna eksternal, literal, atau yang tampak dari teks suci atau realitas. — 12, 17, 43

- Dikontraskan dengan makna batiniah (*bathin*). — 17
- Prinsip *Hikmah Muta'aliyah* bahwa makna lahiriah syariat tidak bertentangan dengan kebenaran akal dan intuisi. — 17, 37, 43, 69
- Kritik terhadap sebagian teolog yang hanya terpaku pada makna *zhahir* tanpa wawasan batin. — 8, 12

Zindiq (Heretik)

- Tuduhan yang secara historis dilontarkan kepada para pengkaji ilmu rasional seperti *kalam* dan filsafat. — 68

Zuhud (Asketisme)

- Sebagai salah satu karakteristik penting dari seorang *Hakim* (filsuf) atau '*arif* (gnostik) sejati. — 21, 30, 78
- Sifat yang dinisbatkan oleh Sadr al-Muta'allihin kepada para filsuf agung Yunani kuno. — 21, 78